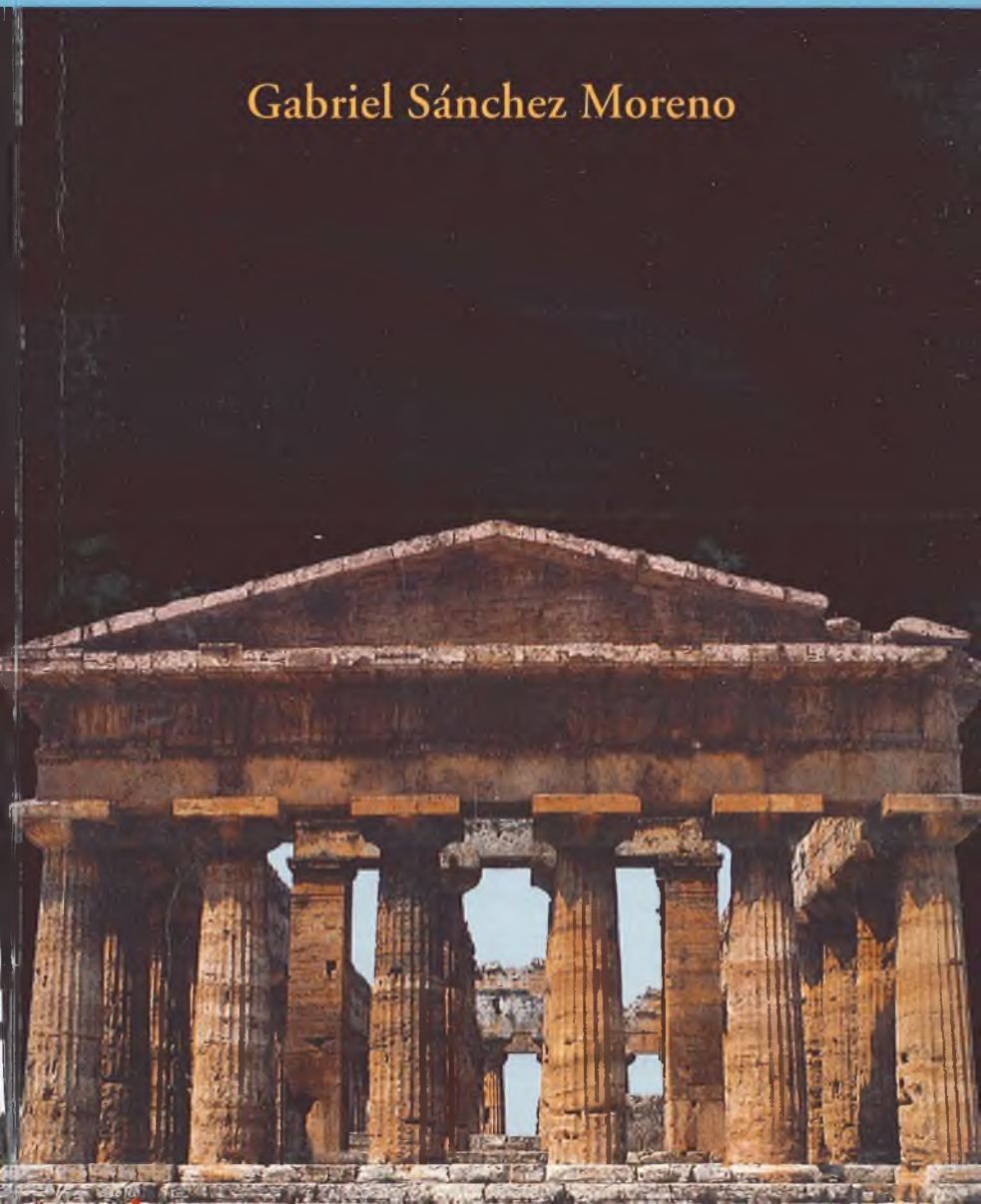
Escritos encontrados de filosofía antigua

Gabriel Sánchez Moreno



Gabriel Sánchez Moreno

(Parla, 1977) es Licenciado en Filosofía (2002), Licenciado en Teoría de la Literatura y Literatura comparada (2006) y tiene el Diploma de Estudios Avanzados (DEA) del Doctorado en Filosofía (2005).

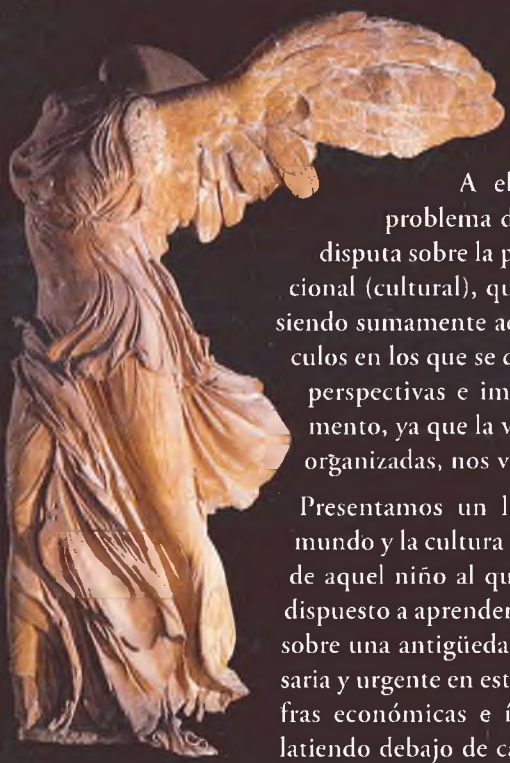
Desde 2006 es profesor de Enseñanza Secundaria de las especialidades de Filosofía y Lengua y Literatura Castellana.

Ha escrito varios libros, entre los que destacan: *El problema de la contraposición physis-nómos* (Manuscritos.com.2005) y *Programación didáctica.* Filosofía (Editorial Cep, 2007).

Su ámbito de estudio sigue siendo la antigüedad clásica de Grecia y Roma, tanto en los textos literarios como en los filosóficos, y los temas relacionados con la didáctica de la filosofía en la enseñanza secundaria.

redaccionfilosofia@hotmail.com

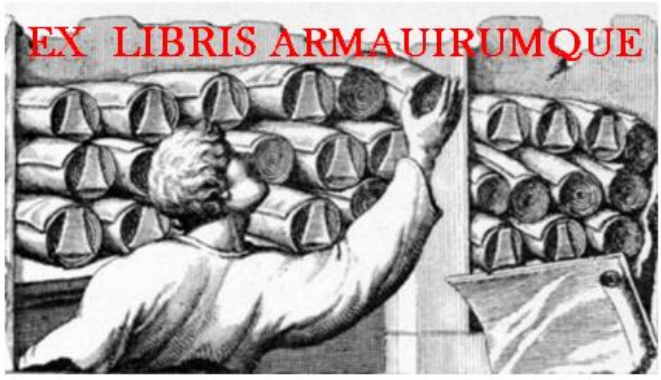
MANUSCRITOS



En esta obra se incluyen varios capítulos dedicados a Homero y su obra principal, *la Ilíada*, además de algunos estudios sobre Sócrates y su relación con la tan denostada sofística. A ello le acompaña un estudio sobre el problema de la contraposición *physis-nómos*, eterna disputa sobre la preponderancia de lo natural o lo convencional (cultural), que a pesar del tiempo transcurrido, sigue siendo sumamente actual. Frecuentemente encontramos artículos en los que se debate esta misma cuestión, con distintas perspectivas e implicaciones, pero con el mismo fundamento, ya que la vida, nuestra vida de sociedades humanas organizadas, nos va en ello.

Presentamos un libro que pretende acercar al lector el mundo y la cultura antiguas desde la inocente y sagaz mirada de aquel niño al que se refería Nietzsche en su *Zaratustra*, dispuesto a aprender o al menos dejar a un lado sus prejuicios sobre una antigüedad clásica que, por serlo, nos es tan necesaria y urgente en estos momentos en que tanto se habla de cifras económicas e índices de macroeconomía. Pues sigue latiendo debajo de cada uno de estos textos algo que llama a la humildad, al reconocimiento de nuestra propia ignorancia y a la esperanza de que otro mundo es posible.

EDITORIAL MANUSCRITOS
Colección Textos Filosóficos
Directora editorial: Elena Diez de la Cortina Montemayor
Diseño y maquetación: Nurbanú
Imagen de portada: Templo de Poseidón



Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, la reproducción total o parcial de esta obra, sin la autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

© Copyright, 2009, Editorial Manuscritos
© Gabriel Sánchez Moreno
redaccionfilosofia@hotmail.com
C/ Carranza 13, 2ºA, Madrid
Info@editorialmanuscritos.com
www.editorialmanuscritos.com
ISBN-13: 978-84-92497-12-6
Depósito legal: M-26947-2009
Imprime: Reprográficas Malpe, S.A.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9
I. LA POESÍA DE HOMERO 13
1.Introducción 15
2. Contenido del Canto VI 16
El Poema homérico y sus traducciones 20
El tema homérico en autores griegos posteriores 24

II. LA BIBLIA Y HOMERO 27
Introducción 29
Los Evangelios 31
Homero 33
Bibliografía 37

EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *AKRASÍA* EN SÓCRATES Y CLAVES PARA LA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCRÁTICO 39
Resumen 39
1. La posición de Aristóteles en el asunto 40
1.1. Fin y Bien en la filosofía de Aristóteles 41
1.2. La elección racional en Aristóteles 42
1.3. La prudencia y la buena deliberación 45
2. La akrasía en Sócrates 46
2.1. La cuestión socrática: quién es Sócrates 46
2.2. La ignorancia en Sócrates 48
2.2.1. El oráculo de Delfos y la noción de ignorancia en Sócrates 48
2.2.2. La noción de ignorancia en Aristóteles 50
2.3. La crítica de Aristóteles a Sócrates 51

3. Nueva apología de Sócrates 53
4. Sócrates y la comedia ateniense 55

EL PROBLEMA DE LA CONTRAPOSICIÓN PHÝSIS-NÓMOS EN LOS SOFISTAS 59
Introducción 61
PRIMERA PARTE: LA PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA 65
SEGUNDA PARTE: PROTÁGORAS 77
1. el mito de prometeo 82
1.1. Prometeo y epimeteo 84
1.2. La intervención de zeus 89
TERCERA PARTE: GORGIAS 103
1. El encomio de helena de gorgias 105
2. La primera causa 115
3. La segunda causa 117
4. La tercera causa 120
5. La cuarta causa 127
CUARTA PARTE: ANTIFONTE 133
1. El nómos 138
2. la phýsis 141
2.1. ¿Es antifonte un defensor del derecho natural? 143
2.2. La igualdad natural de los hombres 147
3. La visión sobre la justicia en antifonte 151
4. CONCLUSIONES 157

BIBLIOGRAFÍA 163

Detalle del templo de Zeus Olimpo.

ESCRITOS ENCONTRADOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

INTRODUCCIÓN

Cuando uno da a publicar un libro se encuentra con una serie de problemas; por un lado, el de cuál es el interés de esa publicación, por qué en este momento o qué trae de nuevo esa obra; por otro lado, nos encontramos que el mundo actual ya tiene una gran cantidad (por ser modestos) de libros publicados y que uno más lo que hace es simplemente adornar un poco el mercado, ya bastante saturado.

Pues bien, con este libro, que podemos decir que va un poco contra la corriente de estos tiempos actuales (los de siempre, por otro lado), ya que ni se dedica al análisis económico ni político (política en su peor sentido) de la situación, sino que se dedica a estudiar a una serie de personajes de culturas ya superadas (según nos cuentan los libros de Historia que se venden para niños y no tan niños) y que por otro lado se detiene a analizar doctrinas filosóficas y literarias ya desfasadas (si tenemos en cuenta lo que de la Historia se nos dice a cada paso, que los tiempos pasados fueron ya pasados y que de ellos poco se puede sacar, a no ser ir a un museo o a una charla donde se nos cuenta algo para hacer Cultura; que es lo que se nos dice que sirven los autores llamados clásicos.

Sin embargo a lo que nos estamos dedicando en este libro que pretender dar a su publicación no es ni más ni menos que volver a autores bastante antiguos como Homero o Sócrates, sobre los que ya se ha ha-

blado bastante y hay millones de libros en el mercado; pero el intento de estas palabras y escritos es que como su propio nombre indica son unos escritos encontrados. Encontrados porque si atendemos a ellos parecen elegidos a capricho, pero sin embargo lo que encontramos es que todos ellos tienen algo en común y es que se refieren a autores de la antigüedad clásica, llamada también Grecia y Roma. Pero a pesar de todo ello, lo que hemos intentado es mostrar cómo algunos autores que ya comparten bastantes libros (sólo hay que echar un vistazo a cualquier bibliografía más o menos actual para ver la cantidad de libros en que aparecen tanto Homero como Sócrates o los sofistas) tienen algo nuevo que decir ahora, es decir, en estos momentos actuales en que ya parece que todo lo clásico suena a vetusto, aburrido y, por ello, se desprecia, y lo que es peor, se deja olvidado, como algo que ya no sirve (esta visión tan utilitarista de las cosas), puesto que con la línea del tiempo lo hemos puesto lejos de nosotros y no vemos las implicaciones que sobre nuestras vidas tienen, así el libro se titula *Escritos encontrados de filosofía antigua*, puesto que lo que aquí encontramos es que, tanto los antiguos griegos como las poblaciones actuales, tienen algo en común y estos puntos en común son los que aquí intentamos demostrar que aparecen en todos los elementos que tienen que ver con nuestra vida actual.

Así se incluyen unos capítulos dedicados a Homero y su obra principal la *Ilíada* que frente al gusto mayoritario de lectores más leídos e incluso de estudiosos que prefieren la *Odisea* sospechamos que, por lo de moral y, como dicen ellos, lo moderno que se ve allí (porque pretenden ver en ello un fiel reflejo para la autocomplacencia del momento actual y califican a la *Ilíada* como un aburrido texto de guerras que no importan a nadie, olvidando con ello todo lo que Homero, por decir alguien, nos cuenta entre sus cantos).

También hemos incluido unos estudios sobre Sócrates y su relación con la tan mal vista sofística y a ello le acompaña el estudio sobre *El problema de la contraposición phýsis nómos* al que dediqué mi trabajo de investigación del doctorado en filosofía, en que abordo el problema diríamos que casi eterno de la disputa entre lo natural y lo convencional o también llamado cultural, que a pesar del tiempo transcurrido

sigue siendo tan actual como si lo hubieran dicho anteayer. Pues es todavía frecuente encontrar artículos en prensa y revistas en que se está debatiendo el mismo problema, con distintas caras e implicaciones, pero que tienen los mismo fundamentos y que la vida le va en ello al ser humano y todo lo que esto quiere decir.

Por todo ello, presentamos aquí un libro que pretende acercar al lector interesado en lo antiguo, pero que se aviene a ello como aquel niño al que se refiere Nietzsche en su *Zaratustra,* dispuesto a aprender o al menos dejar a un lado sus prejuicios y previsiones sobre una antigüedad clásica que, por ser clásica, es tan actual en estos momento en que tanto se habla de cifras económicas e índices de macroeconomía. Pues sigue latiendo debajo de cada uno de estos textos algo que llama a que no se sabe todo como se pretende en cada momento.

Gabriel Sánchez Moreno
Canfranc-Estación verano de 2008

I. LA POESÍA DE HOMERO

INTRODUCCIÓN

En este trabajo vamos a intentar acercarnos a la poesía de Homero, en especial a su obra *la Ilíada*, y más específicamente al canto VI. Principalmente con la intención de acercarnos a un problema, el de la gran modernidad que podemos encontrar a lo largo de este canto, lo que ha hecho pensar a algunos estudiosos que este canto haya sido elaborado con posterioridad al resto de la obra.

Hemos escogido este canto porque pensamos que en él se relata un capítulo importante en la Guerra de Troya, como es la despedida de Héctor y Andrómaca justo antes de que empiece una batalla, en este canto, como luego veremos más detenidamente se van a tener en cuenta varias señales que van haciendo referencias a los episodios posteriores, que aunque no aparezcan en la obra de la *Ilíada,* sí tienen relación con la toma de Troya, como así, por otro lado, conocemos por Eurípides en su tragedia *las troyanas.*

Lo que vamos a desarrollar en este trabajo va a tener varios puntos importantes: por una lado, como ya hemos dicho, vamos a destacar la gran modernidad de este canto con todos sus elementos importantes; en segundo lugar, tenemos que detenernos en el problema que plantea la *Ilíada* al ser un poema traducido del griego antiguo y cómo nos ha llegado (incluyendo las traducciones en prosa, lo que hace que varíe la forma original y por tanto, nuestra manera de entender esta poesía,

aunque sea entendida como poesía épica, o también llamada poesía narrativa, usada con un sentido despectivo con respecto a la poesía lírica posterior a Homero en algunas ocasiones); y en último lugar, las recreaciones posteriores dentro del ámbito griego en los siglos posteriores a Homero.

CONTENIDO DEL CANTO VI

Como ya es sabido por todo el mundo, o debería serlo, la *Ilíada* cuenta un episodio de la Guerra de Troya y no toda la guerra de Troya. Este episodio, algunos han entendido que es la cólera de Aquiles (que como comprobamos en los primeros versos del primer canto, allí se nos dice cómo se pide a la diosa que le cante la cólera de Aquiles que fue funesta para los aqueos [I, 1]), pero también es verdad que canta muchas más cosas, lo que demuestra la riqueza de la obra. Pero este no es el tema de este trabajo.

Lo que aquí nos interesa es el contenido del canto VI, encuentro de Héctor y de Andrómaca antes de partir hacia la guerra,[1] ya que tal como es tratado por Homero[2] nos destaca la calidad de esta poesía, que ha sido aludida multitud de veces como épica por las loas a la guerra que en ella aparecen, sin embargo como ahora veremos, tiene pasajes de referencias continuas a otros ámbitos del vivir humano, como en este caso la despedida de un guerrero que deja a su mujer e hijo, los cuales si muere serán hechos prisioneros por sus enemigos, pues Héctor es el único valuarte que tiene Troya para defenderse.

Las referencias precisas a las que nos estamos refiriendo son: el canto VI, principalmente en los versos 369-496. Si nos ponemos en antece-

1. Sobre lo relativo a la forma de la obra de Homero es algo que trataremos cuando hagamos el estudio del problema de las traducciones al castellano.
2. Es claro que usamos el nombre de Homero conscientes de que no conocemos a quién se refiere este nombre ni si fueron uno o varios los autores. Asunto sobre el que no podemos dedicar tiempo.

dentes tenemos que Héctor viene del campo de batalla donde ha ocurrido ya el combate singular entre Paris y Menelao en el que se iba a decidir quien era el vencedor y se quedaba con Helena, mujer en torno a la que se ha organizado la guerra (tal como vemos en la propia obra, al haber sido secuestrada por Paris[3]), combate que ha acabado con la intervención de Afrodita que salva a Paris y lo deja dentro de las murallas, lugar donde lo encuentra después Héctor en el final de este canto.

En cuanto a los rasgos propios de la lengua de Homero es algo a lo que nos referiremos cuando tratemos los problemas de traducción de las obras en otro idioma, en este caso del griego antiguo, sobre todo con las referencias a los epítetos o fórmulas circulares de la tradición oral.

En este pasaje que venimos comentando hay unidos muchos elementos que vuelven a aparecer a lo largo del resto de la obra: la moral heroica que busca la gloria y la fama por encima de otros ideales (como en el caso de VI, 429-439 en que Andrómaca ante el ataque continuo que mantienen los aqueos a las puertas de Troya le dice a Héctor que aguarde dentro de las murallas de Troya y espere allí a los atacantes, que si no hace lo que pide ella lo más seguro es que muera, a lo que Héctor, de acuerdo con la moral heroica no puede menos que responder que sale a luchar fuera a fin de conseguir fama, teniendo de fundamento base que ningún guerrero le mandará al Hades antes de que lo mande el destino, vv. 486 y ss., llegando a coincidir con el pensamiento de Aquiles una vez muerto Patroclo, XXI, vv. 100 y ss., pues nadie sea bueno (como sería el caso de Patroclo para Aquiles) o malo puede evitar el destino marcado).

Por otro lado, hay elementos de fuerte dramatismo, sobre todo referidos al oyente, teniendo en cuenta que esta es una poesía para ser recitada o, una vez ya fijada por escrito, para ser leída por uno y escuchada por varios. Y en esto tiene su principal interés a la vez que su principal efecto en el oyente puesto que son cantos y ciclos ya conocidos por los

3. Sobre este asunto y la multitud de puntos de vista no sólo literarios sino filosóficos e históricos cf. Gabriel Sánchez Moreno. *El problema de la contraposición phýsis-nómos.* Madrid: Manuscritos.com, 2005, pp. 35-57.

griegos contemporáneos del canto (como el caso de los ciclos tebanos, representados por los tragediógrafos atenienses en obras como *Edipo Rey* de Sófocles, donde a pesar de que los estudiosos contemporáneos creen encontrar en esta obra una trama detectivesca, lo cierto es que los espectadores de la tragedia conocían ya el final por los diversos relatos que ya circulaban en aquella época, puesto que lo importante, para la obra, era su puesta en escena más que la sorpresa final argumental; asunto este por el que demuestra su grandeza frente a otras obras que tienen el sólo interés en cómo acaban, puesto que una vez que se conoce el final toda la obra carece de sentido. En este sentido, en la propia obra de la *Ilíada* vemos cómo Héctor conoce que va a morir a manos de Aquiles (proclama que le hace Patroclo poco antes de morir a manos de Héctor), que aparte de que esto se le da a conocer al personaje Héctor dentro de la obra, también el oyente reconoce en esto que se acerca el final para Héctor, como así ocurre en el canto XXIII).

Pues es en este sentido en el que encontramos el caso de lo que le ocurrirá a Troya y a Andrómaca misma una vez que muera Héctor: (vv. 441-465), pues una vez que caiga Hector en la guerra, Troya será saqueada y Andrómaca será tomada como botín de guerra y repartida entre alguno de los cabecillas de los aqueos y, por tanto, obligada a ser una esclava en tierra ajena. Así, Héctor pide que esté ya muerto antes que ver cómo ocurre esto. Y es justamente esto lo que vemos que ocurre, algo que conocemos por fuentes antiguas y también en la tragedia de Eurípides *las troyanas*, donde se explica cómo el hijo todavía un bebé será arrojado desde la muralla y Andrómaca acabará de esclava de los aqueos y suplicando que vuelva Héctor que ya está muerto.

Pasada esta parte encontramos un pasaje con una gran modernidad en su tratamiento, el caso en que Astianacte, el hijo de Héctor, se asusta al ver a su padre con el casco de guerrero. Como sabemos por unos versos anteriores en que se nos ha presentado la escena (vv. 399 y ss.), Héctor, al no encontrar a su mujer una vez que vuelve del campo de batalla, pregunta a las mujeres que encuentra cerca que donde está ella, le dan las indicaciones, y como sabemos por unos versos primeros (vv. 264 y ss.) la madre de Héctor, Hécuba, ofrece vino al ver a su hijo llegar del

combate, y le pide que haga ofrendas a los dioses para que protejan la ciudad, a lo que Héctor responde que no, en primer lugar porque el vino puede quitarles fuerzas para el combate y en segundo lugar, porque para los ofrecimientos y sacrificios a los dioses no se puede tener las manos llenas de sangre; lo que nos recuerda, otra vez más, que viene de la lucha, y es así como se dirige a buscar a su mujer; por tanto, Héctor va con todas las armaduras y casco, y esto es lo que hace que se asuste el niño que tiene la nodriza en brazos, pues es un niño pequeño.

Una vez que el niño se asusta, Héctor comprende y entonces se quita el casco y sonríe al niño y éste le reconoce sonriendo a su vez. Y aquí da comienzo otra vez un relato en que conociendo ya el final (el oyente o lector), al dar esa perspectiva la obra, puesto que conocemos que Aquiles morirá joven y esto le dará fama, o morirá viejo pero sin ningún tipo de fama; Aquiles ha preferido la fama, pues a eso ha venido a Troya, y la fama se la dará haber matado a Héctor, el mejor de los guerreros troyanos, por lo que una vez que mate a Héctor Aquiles morirá después. Así sabemos que Héctor morirá al final de la obra (pues Zeus ha prometido a la ninfa Tetis, madre de Aquiles, dar gloria y fama a Aquiles), por tanto, todo lo que diga Héctor con referencia al futuro será entendido con una ironía trágica, puesto que no ha de cumplirse y el que oye el canto o lo lee conoce cuál va a ser el final del héroe (como vemos que ocurre con Odiseo en la *Odisea* (VIII, vv. 83 y ss.) en la corte de Alcinoo cuando el aedo canta, a petición de los presentes, la construcción del caballo de madera y como los compañeros de Odiseo son citados y al recordar esto Odiseo acaba llorando porque conoce cuál ha sido el final de sus compañeros, pues han muerto cuando acompañaban a Odiseo en su vuelta a Ítaca) lo que le da más riqueza al texto, y nos pone de relieve cuál es el mecanismo que busca al rememorar asuntos ya pasados y que conocemos, pero que se ven desde otro punto de vista, que ya no es el del personaje, sino del que atiende al relato.

Así tenemos, que Héctor dice a su hijo:

> *«Zeus y demás dioses, concededme que este niño mío*
> *llegue a ser como yo, sobresaliente entre los troyanos,*
> *igual de valeroso en fuerza y rey con poder soberano en Ilio.*

Que alguna vez uno diga de él: es mucho mejor que su padre,
Al regresar del combate. Y que traiga ensangrentados despojos
del enemigo muerto y que a su madre se le alegre el corazón».[44]

Como vemos en el relato, las referencias a sí mismo por parte de Héctor no demuestran que él esté vivo, puesto que lo único que dice es que espera que digan que su hijo es superior a él, lo que no necesita que esté él vivo para que puedan decirlo. Asunto que hay que tener en cuenta como así vemos que ocurre en el pasaje, puesto que aunque sonríe su mujer por las palabras que le dice al hijo, está llorando, de lo que se da cuenta Héctor y entonces es cuando le dice que no se preocupe, que su destino ya está fijado y nadie le apartará antes de tiempo. Lo que suponemos es que Héctor desconoce que su mujer será convertida en esclava y su hijo será asesinado, lo que da este carácter dramático, a la vez que trágico, al canto.

EL POEMA HOMÉRICO Y SUS TRADUCCIONES

Como dijimos en la introducción, vamos a tener en cuenta las diferentes traducciones que se han ido realizando al castellano de esta obra de Homero; y principalmente voy a utilizar tres, con sus respectivas características, son la de Luis Segala (que es traducida en prosa y siguiendo un orden por ideas, es decir, que va traduciendo según los bloques de ideas que van con los versos), la de Emilio Crespo (que como pone en nota a su traducción sigue verso a verso traduciendo casi literalmente del griego al castellano) y, por último, la de Agustín García Calvo (que hace una traducción en verso, conservando el ritmo del verso e introduciendo símiles y nombres semejantes a los que se podría encontrar un oyente o lector de la Grecia del siglo V a. C.).

Si tenemos en cuenta la primera traducción a la que nos hemos referido, además del cambio que tiene traducir el verso griego a prosa, pues la poesía que aparece en Homero cuenta con una antigüedad de

4. VI, vv. 476-481. Traducción de Emilio Crespo.

varios siglos antes de que se pusiera por escrito, no era una forma de lenguaje que usaran lo griegos contemporáneos al poema, añadiendo a ello que está escrito en hexámetros dactílicos, cuyo principal elementos está en la repetición de una unidad constituida por una sílaba larga y dos breves (u otra larga) durante seis veces. Así tenemos que para terminar muchos finales de hexámetro dactílico el poeta tenga que acudir a fórmulas, como el caso de *raudos pies* para Aquiles. Sobre esto volveremos más adelante cuando analicemos las diferentes fórmulas que aparecen en el pasaje que venimos tratando. Volviendo a esta traducción de Segala, lo que comprobamos es que, aparte de que ha traducido el verso a prosa (teniendo en cuenta el problema que tiene el castellano con respecto al griego al no tener vocales que sean largas o breves según los casos), los nombres de los personajes vienen traducidos como si fueran latinos: así tenemos que nada más empezar se traduce a *Zeus* como Júpiter, Poseidón como Neptuno, etcétera. Además de variar la forma en que venía escrito el poema homérico ha traducido los nombres como si en el original estuvieran latinizados.

En cuanto a la traducción de Emilio Crespo, tenemos que respetando el verso, cada línea de traducción corresponde con un hexámetro dactílico, por lo que a pesar de haber perdido el ritmo de la poesía griega conserva parte de la forma en que aparecía en el poema, aunque sigue el problema de las fórmulas que aparecen en el poema, que sólo tienen sentido si se tiene en cuenta que es una forma de terminar un hexámetro y que está muy unido a lo oral (así, por ejemplo, tenemos el canto II con el sueño de Agamenón mandado por Zeus, para que una vez que está ya decidido que van a atacar Troya, mediante este sueño le haga pensar a Agamenón que va a ganar la guerra, pues es justamente este sueño que dura desde vv. 5-15, para el caso en que Zeus ordena al sueño lo que tiene que contar, después en vv.23-34, el sueño cuenta lo mismo a Agamenón, y en vv. 60-70, Agamenón cuenta a sus jefes el sueño que ha tenido repitiendo las mismas palabras. Así tenemos que esta forma circular es continua en este tipo de poesía que responde además de ser de un origen oral a que el tipo de hexámetro que está usando necesita

de este tipo de fórmulas que hacen más fácil el recitado de este tipo de poesía.

Con todo esto tenemos que en las traducciones del poema a verso, esta serie de elementos que enriquecen la poesía al traducirlos quedan deslucidos y en algunos casos pierden todo sentido, como en el caso del canto II, donde en poco menos de una página vemos repetido por tres veces el mismo texto que hacen retardar su lectura y que frente al pie griego que tiene un ritmo, y que además de informar tiene una repetición en el mismo hexámetro (como es el caso de larga, breve breve (o larga), repetido así durante seis veces, que dentro de esta forma tiene sentido las tres veces que se repite en el canto segundo el sueño). Así, a pesar de que se llama a la *Ilíada* como poesía narrativa, en parte puede porque tenga que ver con sus continuas traducciones en prosa, vemos sin embargo que no es sólo narrativa, porque tiene un componente muy importante en su forma, lo que en muchos casos hace al poeta tener que amoldar su contenido a los pies del hexámetro.

Por último, tenemos la versión rítmica de Agustín García Calvo, que como vemos en su introducción pretende guardar lo más rico del poema de Homero como son lo formal junto con las narraciones de hechos y hazañas de unos héroes durante la Guerra de Troya, por tanto, que sin dejar de mantener los elementos característicos de esta poesía de Homero, no se pierda tampoco lo que la narración tiene que decir. Así, aunque la lengua castellana no tiene estos pies griegos mantiene el ritmo durante cada uno de los versos que componen el poema, manteniendo, con bastante rigor, el sentido y la forma del poema griego.

Pero volviendo a nuestro canto, el VI, y en especial a los versos que más nos han interesado, vv. 369-496, si atendemos a las fórmulas que hemos aludido a la hora de entrar en las traducciones que se han hecho tenemos que para Héctor se usan las palabras: *Korythaíolos* (vv. 369 y 440) junto con *chalkokorystes* (v. 398), ambas unidas al nombre Héctor, dentro de esta repetición ritual que como vemos con la primera se repite dos veces en este pequeño pasaje que hemos tomado. Para Andrómaca, la otra figura importante del pasaje, tenemos que en los versos 371 y 377 aparece el epíteto *leukólenos*, y es justamente en las dos veces

en que aparece Andrómaca nombrada, por tanto Andrómaca es la de los *blancos brazos*. Como vemos estos epítetos, rituales en muchos casos, permiten al poeta terminar hexámetros y en otros casos dar tiempo a recordar o redactar lo que viene después.

Con Aquiles tenemos, que aunque no aparece desarrollando ninguna acción sino que es nombrado por Andrómaca, aparece como Aquiles el de la casta de Zeus (v. 414) y Aquiles pies protectores (v. 423), a la vez que Zeus, nombrado en este pasaje sólo una vez (v. 420), a lo largo de todo el poema homérico es denominado como el portador de la égida junto con otros epítetos. Pero atendiendo a este pasaje que venimos tratando, vemos que estas fórmulas o epítetos rituales, son algo muy común en todo el poema de Homero.

Tal es esto, que en cada uno de los elementos que aparecen tiene su epíteto, que se repite a lo largo de todo el poema, sea la circunstancia que sea, lo que viene a reforzar la idea de que se tratan de repeticiones formulares usadas por el poeta con una clara función, la de representar un atributo del personaje y ayudar a terminar la composición del hexámetro.

Así, tenemos que las murallas de Troya (en este caso, pero sirve para las de Tebas y otras ciudades) son bien habitadas (v. 380), las sirvientas son las de bellos mantos (v. 372), las hermanas de Héctor son las de buenos mantos (v. 383) y rozagantes mantos (v. 442). Por otro lado, los troyanos, sea cual sea el momento, son los de bellos bucles (vv. 379 y 384), mientras que los aqueos son de broncíneas túnicas (v. 454), por último, las calles están bien construidas, sean las de la ciudad que sea, aunque en este caso las de Troya (v. 391).

Y como en el caso del canto II al que nos referimos antes, en este pasaje también tenemos un fenómeno de este tipo: los versos 380 y 385 son iguales de principio a fin, con lo que tenemos otro modo de repetición que ayuda a ajustar el hexámetro a la vez que todo el verso tiene sentido: puesto que se dice que se trata de aplacar a la diosa, algo que a lo largo de todo el poema se repite continuamente: los dioses tienen que ser aplacados o al menos cambiar su visión para que no se enfade y ataque la ciudad.

Por último pasemos a las versiones posteriores del tema del poema de Homero, sobre todo con referencia al pasaje que hemos ido tratando a lo largo de este trabajo, como es el diálogo entre Andrómaca y Héctor, sobre todo con referencia a Eurípides.

EL TEMA HOMÉRICO EN AUTORES GRIEGOS POSTERIORES

Como dijimos al empezar este trabajo vamos a referirnos a autores posteriores a Homero, que sin embargo, vuelven al tema del poema épico.

Por ejemplo, tenemos el caso del tragediógrafo Sófocles en su *Ayax*, en que se cuenta un episodio de lo que se ha llamado el ciclo troyano, aunque este tema no es tratado en la *Ilíada*, sí es cierto que el tratamiento del tema, así como la lucha dialéctica tiene reminiscencias con el que ocurre en el canto I de la *Ilíada* entre Aquiles y Agamenón que da lugar a la célebre cólera del pelida, pues muchos de los insultos, así como el rigor de la lucha entre un exceso de mando y sus acciones injustas, en el caso de Agamenón en Homero y Menelao en Sófocles.

Pero tomando a otro autor, como en el caso de Eurípides sobre todo en su obra las *Troyanas*, en que se cuenta el desenlace de la guerra de Troya, la toma a sangre y fuego de la ciudad, el asesinato de todos los varones que habían defendido la ciudad, así como la muerte de Actianacte, el hijo de Héctor, como ya dijimos al referirnos al contenido del canto VI. También se refiera la suerte de Andrómaca, que queda sometida a la esclavitud, como así se quejaba en Homero una vez que cayera Héctor en la guerra. También Hécuba, madre de Héctor, es sorteada en el reparto de esclavas. Pero lo que destaca por encima de todo es la figura de Helena de Troya, motivo que aparece en la obra de Homero y que desde este ha vuelto a aparecer en multitud de obras posteriores, no dejando de tener relevancia para muchos autores, no sólo poetas sino también por parte de sofistas como el caso de Gorgias en su *Encomio de Helena,* ya en el siglo V a. C.

En cuanto a la forma del poema, encontramos a Hesíodo, autor posterior a Homero, que escribe sus obras en hexámetros dactílicos como Homero, pero que sin embargo no canta las gestas de héroes y dioses en las guerras sino un tema más humano como en *los trabajos y los días* en que se refiere a asuntos de cosechas.

Con todo ello, como podemos comprobar por la lectura de las obras ya citadas y por la lectura de Homero, sobre todo en la *Ilíada*. Esta obra escrita en hexámetros constituye un ejemplo de la mezcla de la forma, una forma muy rígida como es la del hexámetro dactílico constituida por seis pies, que sin embargo guarda una relación con el contenido de la obra, las vocales largas se usan en casos en que se quiere destacar elementos de gran dramatismo (como en el caso de *apeiron ponton*: el mar sin fin); por otro lado, aquello que pudiese parecer una mera repetición, tiene su función dentro del canto (como hemos comprobado en el canto II); y por último, García Calvo, en la Introducción a su traducción de la *Ilíada*[5] dice que el principal rasgo de esta obra es la ceguera y la estupidez humana de la guerra y también que en esta guerra de Troya no hay un solo héroe bueno, frente a lo que vendrá después, por ejemplo en la *Odisea* y sobre todo el Eneas de la *Eneida*. Podríamos pensar que a lo mejor se salva Héctor, pero si recurrimos a la propia *Ilíada*[6] vemos que también comete errores que cuestan muchas vidas y sufrimientos a la población troyana, como atacar las posiciones griegas cuando podían haberse refugiado en la ciudad[7], cosa que terminan por hacer pero en desbandada ante el ataque de Aquiles, y que el propio Héctor se echa en cara. Y el otro elemento que nos va a salir es el continuo afán por la gloria: así Aquiles no quiere que otro mate a Héctor no vayan a quitarle la fama[8] y Héctor cuando ya va a morir se dice a sí mismo que a ver si muere bien para que le recuerden las generaciones futuras.[9]

---

5. Homero. *Ilíada*. 2ª ed. revisada. Zamora: Lucina, 2003, 57.
6. XXII, 100-107.
7. XVIII, 249 y ss.
8. XXII, 205 y ss.
9. XXII, 304-305.

Con ello tenemos que no es sólo una obra que cuente las hazañas de héroes sino que aparte de contar estas hazañas el poeta incluye rasgos que van describiendo de una forma poco gloriosa los afanes de gentes continuamente llevados de la fama en que siempre acaban mal, sean de un bando o de otro. Así descubrimos, si es que se puede llamar descubrir a esto, que la obra de Homero cuenta con una modernidad mucho mayor que otras obras posteriores a él y que sin embargo son mucho más recientes.

II. LA BIBLIA Y HOMERO

INTRODUCCIÓN

En este trabajo lo que vamos a intentar es comparar la Biblia, incluyendo el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, con Homero. Pero principalmente en el tema de la visión que sobre la muerte se ofrece en ambos lugares; en cuanto a la Biblia tendré en cuenta la visión que sobre la muerte de Jesús aparece en los distintos evangelios, acercándonos también a la visión que sobre el origen de la muerte entre los hombres aparece en la Biblia, y en cuanto a Homero me detendré en la visión que tiene Aquiles sobre la muerte de su amigo Patroclo en la *Ilíada* y la suya propia que aparece en la *Odisea*.

El haber escogido a Homero para la comparación tiene de fundamento que a Homero se le ha visto como la *Biblia para los griegos*[10], por supuesto era el maestro de la Hélade, así lo vemos en muchos autores como Heráclito, aunque fuera para su crítica, y también en Platón. Así al escoger estas dos obras podemos comparar las distintas concepciones de las dos literaturas, la griega y la bíblica.

Si nos acercamos al texto bíblico vemos que en el libro titulado *Sabiduría 1, 13* se dice que no fue Dios quien hizo la muerte y que tampoco se complace con ella, a lo que habría que añadir lo que se dice en 2, 23, pues el hombre habría sido hecho a imagen y semejanza de Dios

10. Cf. Julio Trebolle. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid, Trotta, 1993, 161.

a lo que habría que añadir que también era inmortal. Por tanto, la explicación sobre la muerte parece tener otro origen y no el dios creador. En este sentido vemos que en el libro del *Génesis* en 2, 17 se dice que Dios advirtió a Adán de que no comiese del árbol de la ciencia del bien y el mal porque si comiese de ese árbol moriría, por lo que como al final comió entonces introdujo la muerte entre los hombres; en este sentido en el libro *Sabiduría* 2, 24 se dice que fue por envidia del diablo por la que entró la muerte en el mundo. Ya que fue la serpiente, cercana al diablo, la que hizo que Adán tomara un fruto del árbol que estaba advertido por Dios que no debía tomar, a lo que habría que añadir lo que se dice en *Romanos* 5, 12, pues sería por un hombre, que pienso que se refiere a Adán, por la que entró el pecado en el hombre y a esto habría que añadir la muerte, pues con el pecado entró la muerte en el mundo como hemos visto.

Por otro lado, Dios mismo, como vemos en *Ezechiel* 18, 32, no desea la muerte del hombre que muere y a esto añade que se deben convertir y con ello vivirán los hombres, sino seguirán muriendo. Como vemos en *Romanos* 5, 14, la muerte le llega a todos desde Adán, sean justos o injustos. En este sentido el hombre justo, o aquel que está de acuerdo con Dios, desea la muerte puesto que es ganancia, así lo vemos en *Filipenses* 1, 21 y ss. Y por último con respecto a esto, vemos que en *Hebreos* 9, 27, se alude a que es ley que el hombre muera una vez para poder llegar a resucitar.

Como podemos ver por todas las referencias, hemos hecho referencia a textos del Antiguo Testamento tanto como al Nuevo Testamento, pero considero interesante ver la diferencia que con respecto a la muerte del hombre es vista en ambos Testamentos, porque es justamente desde la muerte de Jesús, que todos los textos del Nuevo Testamento se ven como una justificación de la necesidad de que Jesús tenía que morir para vivir y, a la vez, se ve como preciso que Jesús tenía que resucitar. Así cualquier llanto o tristeza con respecto a la muerte, en este caso la de Jesús que es paradigma de todas, es vista como algo propio del pensamiento de los hombres (cf. *Mateo*, 16, 21-23) y que no tiene que ser así si se quiere entender la doctrina de Jesús.

Por todo esto vamos a referirnos a continuación a los cuatro evangelios para ver como hay un continuo intento de desterrar la tristeza en los discípulos con respecto a la muerte de Jesús, pues como hemos visto, es propio del hombres justo desear la muerte, aunque como hemos visto antes, hasta Dios mismo no desea la muerte del hombre. Para poder después pasar a la comparación con el tratamiento que de la muerte de Patroclo hace Homero por medio de Aquiles.

LOS EVANGELIOS

En el Evangelio de San Marcos, aunque no hay muchas referencias a las reacciones de los discípulos ante la muerte de Jesús, en 16, 10 podemos ver como María Magdalena que ha visto la resurección de Jesús, una vez que ha sido crucificado, y así se lo explica a los discípulos de Jesús, no la creen porque están llorando su muerte. Sólo se hace referencia esa reacción en los discípulos y como no creen que esté de vuelta una vez que ha muerto hasta que lo ven por sus propios ojos.

En el de San Mateo, por su parte, es algo más explícito en la postura de Jesús sobre su propia muerte y la muerte del resto de hombres, así en 16, 21-23, Jesús anuncia a sus discípulos que sufrirá a manos de la gente y finalmente se le matará, a lo que Pedro dice que ojalá esto no sea así, que no quiere que le pase eso a Jesús, y Jesús le recrimina que piensa como un hombre que no entiende lo que él está tratando de explicar, sobre todo en referencia con el alma, lo que añade en 16, 26, que no aprovecha nada ganar el mundo si se pierde el alma, que es lo más importante. Las reacciones de tristeza ante la muerte de Jesús aparecen de nuevo en 17, 22 al hacer Jesús el segundo anuncio de su calvario y muerte, pues los discípulos de nuevo se ponen tristes..

En el evangelio de San Lucas se ahonda más en la reacción de los discípulos y en la doctrina de Jesús, pues en 20, 27 y ss. se habla de que tras la resurección el hombre no volverá a morir más, a lo que se añade en 24, 1 y ss. que los discípulos no deben buscar entre los muertos a quien está vivo. Y aquí aparece la pregunta por si era preciso que mu-

riera Jesús, en 24, 15, a lo que se añade la respuesta en 24, 46, sí era preciso que muriese y que al tercer día resucitase, añadiéndose a esto, que en 24, 39, la aparición de Jesús no es vista como un espíritu, sino que tiene carne y hueso y los espíritus no tienen. Esto será interesante a la hora de la comparación con Aquiles y Patroclo, pues cuando Aquiles ve a Patroclo, una vez ya muerto su amigo, es un fantasma que no puede tocar aunque lo intenta tocar.

En el evangelio de San Juan, que es el que considero con mayores detalles en cuanto a la relación de los discípulos con Jesús, allí, en 15, 9, vemos que los discípulos están a la altura de amigos, a lo que Jesús añade, en 15, 13, que el mayor amor es dar la vida por los amigos, referido a su próxima muerte, pues en 12, 23 se dice que Jesús triunfó en su muerte.

El principal pasaje de lo que nos interesa para el tema del trabajo es la conversación que mantiene con sus discípulos en 16, 5, allí Jesús anuncia su próxima muerte, los discípulos se ponen tristes y así se lo hacen saber a Jesús que les replica que no es triste. A lo que se añade unas notas tristes en las propias palabras de Jesús, en 16, 10, «me voy y no me veréis más». Jesús dice que sus discípulos estarán tristes y llorarán pero que el mundo, en cambio, ni llorará ni estará triste con la muerte de Jesús, por ello, su tristeza será luego un gozo (cf. 16, 20). Esto se cumplirá con María y Juan, pues cuando van a ver a Jesús crucificado lloran, 19, 25.

Por último vuelve aparecen lo que hemos visto que ha aparecido en los restantes evangelios que hemos ido viendo: era preciso que Jesús resucitara de entre los muertos (así en 20, 9).

Como hemos visto, el argumento más repetido en los cuatro evangelios es que la tristeza ante la muerte de Jesús es un elemento humano y que no es necesaria, porque la muerte de Jesús es una alegría a pesar de su tristeza. Por tanto, en todos estos textos la muerte de Jesús no es ninguna tristeza ni ningún motivo de desgracia.

HOMERO

En Homero para encontrar una referencia clara a la visión que sobre la muerte de algún hombre que sea querido para otro, y en este caso para Aquiles, tenemos que referirnos a la obra de la *Ilíada* y principalmente en el canto XXI, en que ya ha muerto Patroclo y Aquiles entra en la guerra, cesando la cólera que mantenía contra Agamenón, cólera que le había hecho abandonar la lucha. Sin embargo, Patroclo usando la armadura de su amigo Aquiles sale a ayudar a los griegos que llevaban la peor parte en esa batalla, es entonces cuando Héctor mata a Patroclo y entonces Aquiles al enterarse sale a la lucha. El pasaje que más nos interesa a este respecto son los versos 54 y ss., pues allí Aquiles se encuentra con Licaón, hijo de Príamo, y este le pide que no le mate, sin embargo Aquiles reconoce que antes de que matasen a Patroclo le era grato el perdonar la vida a algunos troyanos pero ahora no (vv. 100 y ss.). Licaón que oye estas palabras ya ve que le van a matar y se echa a llorar, a lo que Aquiles le responde: «por qué lloras, Patroclo era mucho mayor que tú y sin embargo murió» (verso 106) y termina por añadir que aunque él es bello y alto sin embargo también pende su vida de la muerte (vv. 107 y ss.). Con estos pasajes vemos la visión que al respecto de la muerte se ve en Aquiles, la muerte iguala a todos, todos mueren, y el que se sea mejor o peor no sirve para no morir. Esto mismo

lo hemos visto igual en el texto bíblico, pues allí se decía que tanto el justo como el injusto mueren, aunque se añadía la diferencia en cuanto a la forma de morir y lo que le espera al que morirá. Sobre esto, en el caso de Aquiles, lo veremos a continuación.

En el canto XXII de la *Ilíada* en sus versos 338 y ss. vemos cómo Héctor, que ya ve cercana su muerte en la lucha contra Aquiles, le pide que no deje que su cuerpo sea pasto de los pájaros y los perros, y sin embargo que le hagan las honras fúnebres. El cuerpo para los griegos era un deshonor que no fuera honrado una vez muerto. Así en el canto I, vemos como se aluden a los cuerpos de los griegos que están por las playas de Troya muertos y sin enterrar, siendo pasto de los pájaros y los perros, y esto es un síntoma del deshonor que en el campamento griego se da por la disputa de Agamenón y Aquiles, pues mueren tantos que no da tiempo a hacer las honras fúnebres a los muertos.

En el canto XXIII, en el verso 6 y ss. se hace alusión a cómo lloran a Patroclo, y Aquiles dice que eso es lo que hay que hacer, pues esa es la recompensa de los difuntos. Como vimos en los evangelios, la muerte de Jesús traía llanto a los familiares y amigos, que entre ellos estaban los discípulos de Jesús, pero sin embargo, tras el llanto venía la felicidad. Pero para la *Ilíada* el futuro que espera a los muertos es el Hades, lugar donde vagan los espectros sin ninguna esperanza. A este respecto tenemos la visión de la bajada al *Hades* de Odiseo en la *Odisea*.

En el canto XI de la *Odisea* a partir de los versos 485, Odiseo encuentra el espectro de Aquiles, y Odiseo le dice la gran fama que a pesar de estar muerto tiene y cómo es el rey de los muertos en el Hades. Aquiles le responde:

> *«No pretendas, Odiseo preclaro, buscarme consuelos*
> *de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo*
> *de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa*
> *que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron»*
>
> (vv. 488-491)

Como vemos al comparar ambos textos, la visión de Homero sobre la muerte es una visión triste, como hemos podido ver en este texto de la *Odisea* al preferir una vida de siervo antes que la del rey de los muertos, puesto que entre los muertos no hay ninguna vida, como se ve en la descripción que hace Homero en que las almas de los muertos vagan sin descanso pero como espectros al no tener cuerpo ni recuerdos de lo que ya hicieron. Por otro lado, los héroes homéricos están predispuestos a la búsqueda de gloria, aunque luego, como Aquiles, acaben así. El afán de dejar una fama que pase a las generaciones futuras es otro de los elementos principales del texto homérico, junto con el del destino que gobierna todo.

En la *Ilíada*[11] Aquiles dice que es de madre divina y que sin embargo se tiene que amoldar al imperioso destino, tema del destino que se vuelve a aparecer en muchas ocasiones en las obras del tema troyano. García Calvo, en la Introducción a su traducción de la *Ilíada*[12] dice que el principal rasgo de esta obra es la ceguera y la estupidez humana de la guerra y también que en esta guerra de Troya no hay un solo héroe bueno, frente a lo que vendrá después, por ejemplo en la *Odisea* y sobre todo el Eneas de la *Eneida*. Podríamos pensar que a lo mejor se salva Héctor, pero si recurrimos a la propia *Ilíada*[13] vemos que también comete errores que cuestan muchas vidas y sufrimientos a la población troyana como atacar las posiciones griegas cuando podían haberse refugiado en la ciudad[14], cosa que terminan por hacer pero en desbandada ante el ataque de Aquiles, y que el propio Héctor se echa en cara. Y el otro elemento que nos va a salir es el continuo afán por la gloria: así Aquiles no quiere que otro mate a Héctor no vayan a quitarle la fama[15] y Héctor cuando ya va a morir se dice a sí mismo que a ver si muere bien para que le recuerden las generaciones futuras.[16]

---

11. XXI, 106.
12. Homero. *Ilíada*. 2ª ed. revisada. Zamora: Lucina, 2003, 57.
13. XXII, 100-107.
14. XVIII, 249 y ss.
15. XXII, 205 y ss.
16. XXII, 304-305.

Como hemos podido ver, los lugares comunes son los de una ley que se cumple en todos los hombres, y esta es la muerte, pero lo que varía en ambos textos es la visión con respecto a la muerte: así en la Biblia se dice que no debe ser vista como algo lastimoso y triste sino que es una visión alegre, y se llama humana a la visión triste, que es justamente la que aparece en Homero.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia. Traducción y notas: Félix Torres Amat. Barcelona: Vosgos, 1974.

Biblia. Nuevo Testamento. Traducción y notas: Eloino Nacar Fuster *et al.* Madrid: B.A.C., 1976.

Homero. *Ilíada*. Traducción y notas: Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 2001.

Ilíada. Traducción y versión rítmica: Agustín García Calvo. Zamora: Lucina, 2003

Odisea. Traducción y notas: José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 2001.

Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta, 1993.

EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *AKRASÍA* EN SÓCRATES Y CLAVES PARA LA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCRÁTICO

Resumen

La postura ética socrática entra en conflicto con lo que se ha llamada la *akrasía*, en términos de Aristóteles. El autor de este artículo intenta ahondar en la búsqueda de las claves para una nueva interpretación de Sócrates y, a la vez, una defensa de su pensamiento, frente a la crítica aristotélica. Con ello, pretende ahondar en las raíces del pensamiento socrático y en los motivos filosóficos de la crítica aristotélica a dicho pensamiento. Recurriendo a los propios textos aristotélicos y a las distintas fuentes en el caso de Sócrates. Por último, intenta dar una serie de claves para una vuelta a la interpretación de lo que fue la vida y el pensamiento de Sócrates.

A lo largo de este artículo intentaremos ver, aquello que se vino llamando entre los griegos la *akrasía*, que durante el desarrollo de la exposición veremos las diferentes posturas, bastante distante las de Aristóteles y Sócrates.

Principalmente tendremos dos partes bien diferenciadas, de lo que ya se da cuenta en el título del mismo, como son las figuras de Aristóteles y Sócrates, pero con un punto en común, el problema ético de la continencia o incontinencia, y por qué se hace el mal en las diferentes circunstancias.

Primero expondremos la posición de Aristóteles, y su teoría de la elección racional, junto al hombre prudente, que nos dará las clave del pensamiento aristotélico, y a la vez, las causas de por qué critica a Sócrates. Seguidamente entraremos en el pensamiento de Sócrates: buscando las fuentes por las que conocemos su pensamiento, seguido, de la polémica aquí desarrollada. Para terminar con un inicio de lo que serían los cimientos de futuras investigaciones en la problemática socrática.

1. La posición de Aristóteles en el asunto.

Si hay algún lugar, entre los escritos de Aristóteles donde quede clara su posición en el tema de la *akrasía*, a la vez, que la crítica a la posición socrática, ese es sin duda la *Ética a Nicómaco*[17], pues allí se nos explica que la continencia (*egkráteia)* y la resistencia son buenos, frente a la incontinencia (*akrasía*) y blandura que son malos, además que el incontinente es tal, movido por la pasión, a pesar de que sabe que está obrando mal. Con esto la posición de Aristóteles se nos muestra clara: hay dos elementos, 1) se obra mal y se sabe esto y 2) se hacen estas acciones, a pesar de que se sabe que son malas, movido por la pasión.

Con esto nos estamos metiendo de lleno en el pensamiento ético de Aristóteles, lo que nos tiene que llevar a la concepción general, sobre este importante tema, que tiene el estagirita y que nos va a permitir una buena inteligencia, de lo que pretende ser el núcleo de esta explicación, con respecto a la posición socrática.

---

17. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145 b.

1.1. Fin y Bien en la filosofía de Aristóteles.

En la ética de Aristóteles está muy presente la concepción teleológica, como en toda su filosofía[18] que desarrolla en sus escritos: lo que llevará a que todo tiene un fin, y en el caso del hombre este fin es algún bien, así, Aristóteles nos dice: que toda acción y elección parece tender a algún bien, y por ello concluye que con razón, se ha entendido que el bien es aquello a lo que todas la cosas tienden.[19]

Con esto tenemos que el fin ya está en el hombre, que es el bien, y lo que nos queda son los medios, las formas en que se puede llegar a conseguir ese bien, que es el fin último. Todo ello va unido, en Aristóteles, con la voluntariedad, la elección y, con ellas, la deliberación.

Así, Aristóteles se pregunta[20] si se delibera sobre todas las cosas, y por tanto todo es susceptible de deliberación, o más bien sobre algunas se puede deliberar, mientras que otras no; Aristóteles responde que es más bien esto segundo, ya que sobre lo eterno y necesario nadie delibera, ya que lo que cabe es verlo, por tanto es algo de la *theoría*, y sobre lo que se delibera es aquello que está a nuestro alcance, y por ello es realizable, que es lo posible y no necesario.[21] Añadiendo a esto[22] que no se delibera sobre los fines, de acuerdo con todo lo que lleva dicho hasta este momento, sino sobre los medios que conducen a aquellos.

Con todo ello tenemos que la acción humana ya tiene un fin, *h. e.*, el bien, y al hombre lo que le queda es deliberar sobre las maneras- los medios- de llegar de la mejor forma a ese bien.

---

18. Cf. Para todo lo que sigue, preferentemente: Tomás Calvo Martínez. *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid: Akal, 1996, 39-48.
19. Cf. Aristóteles, *Et. Nie.*, I, 1, 1094 a.
20. Cf. Aristóteles, *Et. Nic.*, III, 3, 1112 a.
21. No es de extrañar, que el propio Aristóteles, en 1094 b de la *Ética a Nicómaco*, diga que las cosas de la política tienen tantas diferencias, que parecen más por convención que por naturaleza, apoyando eso mismo el asunto de que la política pertenece a lo azaroso frente a lo necesario de la *theoría*.
22. Cf. Aristóteles, *Et. Nic.*, III, 3, 1112 b.

Aristóteles se ocupará de ahora en adelante de este esquema ejemplificado en la política, y es aquí donde se da la *akrasía*; toda acción, por tanto, tiende a un fin, a un bien, hay que preguntarse entonces, cuál es el bien en la política, *i. e.*, cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse en la política. A lo que nos responde Aristóteles que es la felicidad[23].

Teniendo en cuenta que Aristóteles fue discípulo de Platón, hay que tener en cuenta que hay cierta influencia en su concepción ética[24], con todo ello tenemos que Aristóteles propone que el hombre lo que busca es ser feliz, este fin está dado por naturaleza, lo que tiene entonces que hacer es buscar los mejores medios que le lleven a disfrutar de esa felicidad, que es el fin supremo; a esto viene a ayudar la distinción que hace entre fines, ya que hay algunos, que se quieren por sí mismos, frente a otros que es querido para conseguir otro, *i. e.*, que es un medio para otro. La felicidad sería del primer caso[25].

Esto nos lleva a la teoría de la elección que propone Aristóteles, ya que tenemos que hay un fin por naturaleza al que todos tienden, y que es querido por sí mismo, lo que nos produce la busqueda de tener que calcular qué medios son los idóneos para que nos lleve a alcanzar nuestra felicidad.

1.2. La elección racional en Aristóteles.

La elección es algo voluntario, pero no identificable con lo voluntario, sin más, puesto que esto sería más extenso,[26] la elección siempre elige sobre lo que ya ha sido objeto de una deliberación, *v. gr.*, se deli-

23. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 4, 1095 a.
24 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, Madrid: F.C.E., 1993, p.449, n.177. Donde Jaeger nos muestra los primeros indicios de esta concepción del *telos* junto a la felicidad como el bien supremo, en varios diálogos platónicos.
25. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1097 b.
26. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1111 b.

bera sobre los mejores medios con vista a ese fin que ya se tiene por naturaleza.

Aquello que la elección toma y sobre lo que delibera tiene que ser lo mismo; Aristóteles nos explica que el objeto de la deliberación, así como el de la elección son el mismo. La única diferencia es que el de la elección ya está determinado; porque se elige aquello que ya ha sido decidido en la deliberación[27]. Lo que nos falta por entender es, entonces, en qué consiste la buena deliberación de la que habla Aristóteles, ya que teniendo la felicidad como fin último al que todo hombre tiende, una buena deliberación sobre los medios a elegir, nos propondrá llegar a hacer el sumo bien, y por tanto ser felices o ,por el contrario, caer en la mayor desgracia.

Para Aristóteles hay tres facultades que rigen la acción: la sensación (*aisthesis*), el entendimiento (*noús*) y el deseo (*òrexis)*; la sensación queda excluida, en el caso del hombre, como principio de acción, por el hecho de que los animales también participan de ella, y sin embargo no participan de la acción[28]. En cuanto al entendimiento y el deseo, Aristóteles nos explica, que tienen dos ámbitos, 1) la negación y la afirmación en el entendimiento, y 2) en el caso del deseo: lo que era afirmación para el entendimiento, es persecución para el deseo; y lo que era negación, huida.

Con todo ello, tenemos lo que en la teoría de la elección racional aristotélica es llamado deseo deliberado, puesto que como venimos diciendo la elección tiene por objeto lo mismo que la deliberación, y para que esta sea una buena elección tiene que reunir una serie de características: 1) El razonamiento ha de ser verdadero, y 2) el deseo ha de ser recto, todo ello con vistas a que sea un buen razonamiento; ya que no podemos olvidar que se está en el ámbito de la ética.

Lo último que nos queda, para terminar de entender su teoría de la elección, es lo que el propio Aristóteles nos explica diciendo que el principio de la acción es la elección, y que esta, a su vez, tiene el deseo y la

27. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1113 a.
28. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 2, 1138 b- 1140 a.

elección orientada a un fin como motor. Y todo ello nos viene a explicar, que para que para que pueda darse la elección tiene que haber entendimiento y reflexión que ponga un objeto por el que se decida la elección, pero a su vez, que el entendimiento sólo no pone en movimiento nada, sino que tiene que tener un fin orientado a un fin práctico[29].

Todo nos lleva a que la reflexión sola no sirve, al igual que el deseo solo tampoco, si no que hace falta la conjunción de ambos; la elección pone en movimiento la acción, pero a su vez, depende de un deseo, que es orientado hacia un fin, y es, justamente, este fin el que es dado por la reflexión. Así tenemos, que nuestro autor llama a la elección inteligencia deseosa o deseo inteligente, ya que se necesitan mutuamente; el deseo pone la acción, pero sin reflexión que le ponga lo que elige no ocurriría.

Con esto nos falta investigar sobre lo que Aristóteles pone como objeto de la reflexión y de la elección. Como decíamos al principio[30] hay dos tipos de cosas, sobre las que cabe deliberación y las que no: 1) las necesarias, sobre las que se ocupa el saber[31] (*episteme*) y 2) las que podrían ser de otro modo, y por tanto que son posibles, que a su vez pueden ser de dos maneras: a) aquellas que tienen que ver con la producción (*poiesis*) y b) las que tienen que ver con el campo de la acción (*práxis*). Y cada una de esta necesita una disposición racional distinta, así para el tipo a) estaría la técnica (*téchne*), mientras que para el del b) estaría la figura del hombre prudente (*phrónimos*), ya que parecería propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial y sesgado, sino para *vivir bien en general*; a la vez, lo propio de este hombre es la prudencia (*phrónesis*), la cual no es saber (*episteme*), ya que la ac-

29. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 2, 1139 a.
30. *Supra*, 1.1.
31. Opto por traducir *episteme* por saber, mejor que por ciencia, que tiene demasiadas referencias con el campo científico actual, siguiendo las acertadas explicaciones de Tomás Calvo M., *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Madrid: Cincel, 1986, p.125.

ción (*práxis*) puede ser de otra manera, pero tampoco arte o técnica (*téchne*), ya que la acción y la producción son de distinto género.[32]

1.3. La prudencia y la buena deliberación.

Por tanto la prudencia más que una técnica será una virtud, *h. e.*, una excelencia, una *areté*; con esto Aristóteles introduce una diferencia importantísima en el plano de la ética, y es la diferencia entre saber y política:[33] cada ámbito tiene su especificidad, y en el ámbito político se encuentra el prudente como norma en el actuar.

Por último, en cuanto a Aristóteles, nos queda por ver, qué es la buena deliberación, ya que se ve que la buena deliberación, como la entiende él, no puede darse sin un buen razonamiento, que no es otro que el *recto razonamiento*, que es la rectitud del discurso.[34]

En la rectitud del discurso, tal como la entiende Aristóteles, está eliminada la posibilidad de que se pueda conseguir, con el razonamiento, cualesquiera cosas que se proponga uno- incluyéndose, en este caso, las de los malos moralmente-; la razón de que los malos no puedan hacer uso del razonamiento, para justificar sus acciones, viene de que la rectitud del razonamiento implica conformidad con lo conveniente, y lo conveniente es algo que pone el hombre prudente, *h. e.*, que el único que capta lo que se debe hacer en cada situación es el hombre prudente, y que la buena deliberación es aquella que ha seguido, rectamente, lo conveniente, con vistas al fin que da la prudencia; que sólo tienen los hombres prudentes.

---

32. Cf. Para todo lo anterior: Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 4, 1140 a-1140 b.
33. Esto es justamente lo que *no* hacía Sócrates, y que es sobre lo que va tratar toda la segunda parte de este artículo; pero baste esto como anticipo de en qué va a ser crucial la distinción de ámbitos, que como hemos visto *supra* 1.1., tiene como fundamento la división entre lo necesario y aquello que tiene la posibilidad de ser de otro modo, en donde se encuentra lo político y lo ético.

34. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 9, 1142 b.

Por tanto, será un bien, cuando la rectitud de una deliberación sea conforme a lo conveniente, que es el código que pone el hombre prudente[35].

2. La *akrasía* en Sócrates.

Es conocida la figura de Sócrates para la gran mayoría de personas, así como de sus andanzas por Atenas, allá por el siglo V a. C.; puede que no sea tan conocidas las circunstancias de su juicio y muerte, al igual que sus enseñanzas y en qué consistían, pero lo que vamos a intentar con lo que sigue, es poner algo más de luz, en un asunto tan apasionante y sobre el que ya se han escrito cientos y miles de libros y artículos, sin agotar el tema[36] y de ahí puede estar su riqueza, pues soluciones al problema se han dado varias, durante muchos años, y también hay que contar con la riqueza de problemas y matices con el que cuenta el asunto, y que aun recién iniciado el siglo XXI aun cuentan con actualidad, quizá porque sea de actualidad siempre.

2.1. La cuestión socrática: quién es Sócrates.

Desde los inicios de la filosofía, la figura de Sócrates ha aparecido rodeada de polémica y ambigüedad, ya sea desde el propio Sócrates, al

35. Así se entiende, que como el campo de lo ético y político, está en el campo de la posibilidad, *i. e.*, en el campo de lo que puede ser de otra forma, que cabe la posibilidad de eso; cuando se quiera buscar la forma en que se debería actuar en una situación determinada, habrá que plantearse la siguiente pregunta: ¿Qué haría el hombre prudente- que es el que elige bien, pues delibera rectamente- en esta situación determinada?

36. Cf. W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega. Volumen III*, Madrid: Gredos, 1991, p. 311, n. 1. Donde Guthrie nos da referencia de una bibliografía dedicada sólo a Sócrates, escrita en la década de 1950, que ocupaba ya 96 páginas. Y Guthrie escribe en 1969.

no dejar nada escrito[37] o ya desde los que podríamos llamar sus *cronistas*[38] donde la diversidad de manifestaciones de su filosofía agrandan el problema.

En este asunto de la elección de los autores que hablan de Sócrates y que son considerados testigos directos, tenemos el problema de su objetividad al hablar del ateniense[39], pero resumiendo la cuestión, tenemos tres frentes:

- La posición de Taylor y Burnet[40], que sostienen que sólo Platón es el que hay que tomar para estudiar la doctrina socrática, dejando el resto.

- La de Copleston[41] que toma la fuente de Jenofonte como buena, disculpando algunas lagunas que pueden aparecer en su comparación con los diálogos de Platón.

- La de Jaeger, Guthrie, y en el ámbito español, entre otros, Antonio Tovar y Tomás Calvo[42], y con cuya visión estoy en gran parte de acuerdo: consistente en tomar a Platón en sus primero diálogos, los denominados socráticos, como fuente, pero teniendo en cuenta las obras de Jenofonte como auxilio, ya que en aquellos textos en que se encuentren coincidencias nos llevará a pensar, con gran seguridad, que

37. Cf. Guthrie, *Hist. Fil. Griega. Vol. III,* ob. cit., p 314, n.1.Donde se hace eco de que no escribió nada filosófico, ya que escribió unos himnos a Apolo, dando las referencias.

38. Al menos en esto si hay unanimidad, aunque para nuestra desgracia los problemas se multiplican ante los diversos *Sócrates* que se nos aparecen en cada uno. Cf. W. Jaeger, *Paideia,* ob. cit., p. 395-ss, donde entra a analizar las versiones de Platón y Jenofonte; Guthrie, *Hist. Fil. Griega. Vol. III,* ob. cit., p. 314-317, donde habla de las cuatro fuentes, que todos los críticos, desde la antigüedad admiten: Jenofonte, Platón, Aristófanes y Aristóteles.

39. Teniendo en cuenta la intención del artículo, no podemos dedicar mucho espacio a esta polémica, pero bien es cierto que tampoco podemos pasar por encima de este asunto, ya que es crucial, para lo que sigue, y para el entendimiento del propio Sócrates y su doctrina. Sin embargo considero que un buen trabajo en cuanto a calidad, interés y exposición clara, es la que aparece en: Tomás Calvo Martínez, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento,* ob. cit., pp. 101-131.

40. Cf. Guthrie, *Hist. Fil. Griega. Vol. III,* ob. cit., p. 317.

41. Cf. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. Volumen I: Grecia y Roma,* Barcelona: Ariel, 1994, p. 116, donde a pesar de explicar la diversidad de puntos de vistas y polémicas, opta por Jenofonte a la hora de explicar la filosofía de Sócrates.

42. Cf. Jaeger, *Paideia,* ob. cit., pp. 395-ss; Guthrie, *Hist. Fil. Griega. Vol. III,* ob. cit., pp. 315-323; Tomás Calvo Martínez, *De los sofistas a Platón,* ob. cit., pp. 101-119.

aquellas doctrinas se encontraban, en verdad en Sócrates; y a la vez, a Aristóteles que puede indicarnos el grado de separación entre el maestro y su discípulo, en el caso de Platón.

2.2. La ignorancia en Sócrates.

Si hay algo que destacar en el pensamiento de Sócrates, es el asunto de la ignorancia, aunque, también es cierto, que dista mucho de como es entendida actualmente, por eso pienso, que la visión que se tiene sobre este asunto en Sócrates, ha sido mal interpretado, al entenderse la ignorancia (*agnoia*) desde la visión de Aristóteles[43], que Jaeger nos explica que es demasiado legalista, en el sentido, de que es entendida al modo de un ciudadano ateniense de su tiempo.

Por esto, pienso que se ha entendido mal la posición socrática de: nadie hace mal a sabiendas.[44] Y como tratamos de mostrar a continuación, la cuestión puede estar en cómo ha sido interpretada la *ignorancia* en cada momento y autor, y, a la vez, cómo se ha entendido la noción de *phrónesis*, en Sócrates, frente a Aristóteles.

2.2.1. El oráculo de Delfos y la noción de ignorancia en Sócrates.

Es conocido el asunto del Oráculo de Delfos al que fue Querofonte[45] a preguntar si había alguien más sabio que Sócrates, a lo que respondió que no. Con ello tiene comienzo, lo que se ha llamado la *misión socrática*. Es cierto, que Sócrates se llamó a sí mismo no sabio, *h. e.*, que él no era sabio, y fue justamente esta pregunta la que le llevó a preguntarse

43. Cf. Jaeger, *Paideia*, p. 448.
44. Cf. Entre otros sitios: Platón, *Protágoras*, 358 c; Jenofonte, *Memorables*, IV, 6, 6.
45. Cf. Platón, *Apología*, 21 b-22d; Jenofonte, *Memorables*, II, 7, 6.

qué sentido podía tener el oráculo, por lo que resolvió encontrar, entre aquellos que son tenidos por la mayoría como sabios, a alguien más sabio que él, con lo que refutar al propio oráculo.

En la *Apología* de Platón, aparece este programa de actuación, que parece encontrar cuatro figuras ejemplares: el político, el poeta, los comerciantes y el piadoso o sacerdote. Al menos gran parte de ellos tienen un diálogo platónico dedicado,[46] y cuando no es Platón, está en Jenofonte; con todo ello se ve que Sócrates fue preguntando y recorriendo a todo tipo de personas, desde los políticos, como Pericles, hasta humildes trabajadores, en busca de alguien más sabio que él. Pero, sin embargo, no llegó a encontrarlo, y puede ser paradigmático, a nuestro asunto, las conclusiones del diálogo platónico del *Cármides:* pues en él se discute sobre la búsqueda de un saber de tal categoría, que permitiría saber las cosas bien y, a la vez, conocer que se desconocen otras. Pero sin embargo, se termina el diálogo aludiendo a que ese saber, que es la sensatez (*sophrosýne*), no se ha encontrado en ningún lugar a lo largo de todo el diálogo[47].

Por ello, Sócrates llegó a la conclusión, de que eran ignorantes, en el siguiente sentido: todos aquellos a los que preguntaba, fueran quienes fueran, siempre empezaban por sostener que ellos eran sabios (políticos, artesanos, poetas, piadosos), al igual que mucha gente- que así los consideraba-, pero la cosa estaba en que en verdad *no lo eran.* Con lo que Sócrates tiene que terminar por concluir que es la mayor ignorancia la de creerse que se sabe, cuando en verdad, no se sabe. Que el ignorante no es el que no sabe, sino el que no sabe y se cree que sabe[48].

---

46. Cf. Platón, *Ión,* donde se discute con un poeta, llegando a la conclusión de que no es sabio, sino que escribe por un *don divino*; Platón, *Eutifrón,* donde Sócrates discute con Eutifrón un sacerdote que va a denunciar a su padre por impiedad, discutiendo con él llega a la conclusión de que no es sabio, desconociendo los propios asuntos de su ministerio (15 c-e); Jenofonte, *Memorables,* III, 10, donde discute con escultores, pintores y de varios oficios, también en los Libros I y II, donde discute repetidamente con varios políticos, incluido Pericles.

47. Cf. Para todo lo anterior: Platón, *Cármides,* 171 d-172 a.

48 Cf. Platón, *Apología,* 21 c y 29 b. Siendo la definición de ignorancia de una sutileza asombrosa, que separa a Sócrates completamente de la concepción de la ignorancia en Aristóteles.

2.2.2. La noción de ignorancia en Aristóteles.

A la hora de explicar en qué consiste la ignorancia, Aristóteles acude a otras nociones, como son la de *voluntario* e *involuntario*. Entendiendo por involuntario aquello que se hace por fuerza o por ignorancia[49]: así, sería por fuerza, cuando un viento nos empuja desde atrás, siendo tan fuerte que puede llevarse a alguien y hacer aquello que no quería hacer. Aristóteles, sin embargo, sigue indagando en las diferencias entre involuntario e ignorancia, llegando a la diferencia de que lo que se hace por ignorancia es simplemente *no voluntario*, mientras que lo que se hace propiamente de forma involuntaria es aquello que se hace con dolor y pesar[50]. Parece ser que la distinción se encuentra en la reacción del agente a la hora de hacer una acción, ya que, según Aristóteles, aquel que ha hecho una acción de forma involuntaria, al darse cuenta sentirá dolor y pesar, lo que es justamente indica que no era esa la intención del agente. Sin embargo, cuando el agente obra por ignorancia, y no siente pesar al hacer su acción, no obra voluntariamente- no sería a sabiendas- pero tampoco involuntariamente, por lo de no sentir pesar. De ahí su definición como no voluntaria.

Aristóteles añade a la noción de *involuntario* la noción de ignorancia, pero con una nota distinta a la socrática, y es que entiende por ignorancia el desconocimiento, quedando la clasificación de la siguiente forma:

- Ignorancia 1) general o 2)de lo conveniente: a ambas Aristóteles les aplica censuras, y a la segunda le atribuye la maldad, pero insiste en que ambas son *no voluntarias*.

- Ignorancia de las circunstancias: esta no ignora lo conveniente; por eso, principalmente, puede sentir pesar y arrepentimiento por

49. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, III, 1, 1109 b.
50. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1110 b.

lo que ha hecho, pero es involuntario, puesto que lo que ignora es una circunstancia de la acción, no todas; pues eso sería locura para Aristóteles.

Hay un asunto claro en todo esto:[51] Aristóteles se vale de dos nociones: lo conveniente y la voluntad de hacer o no; en ambas hay dos formas: se puede ignorar o no, lo conveniente y se puede tener voluntariedad o no de hacer una acción determinada. El que ignora lo conveniente tiene maldad, a la vez de no ser voluntario.

La ignorancia, tal como la entiende Sócrates no tendría cabida en el esquema aristotélico, al menos tal como yo lo entiendo, *pace* Aristóteles: pues si en Sócrates la ignorancia tiene una nota más, en Aristóteles en cambio se queda en términos meramente legalistas y de reacciones en el sujeto que lleva a cabo la acción. Pues es desconocimiento lo que lleva a hacer una acción, teniendo en esos casos las pasiones o apeteceres que son los que pueden conducir la acción. Sin embargo, en Sócrates hay un *creerse que se sabe*, aparte de que no se sabe *en verdad*, lo que juntos, hacen que se haga el mal; teniendo en cuenta, a la vez, que en Aristóteles la acción tiene que tener además otras cosas a parte de la reflexión, que no pone nada en acción ella sola[52].

Todo esto nos lleva al meollo del asunto, qué hay en el actuar humano, cómo se comete el mal y qué es, tal como lo entiende Sócrates.

2.3. La crítica de Aristóteles a Sócrates.

Si atendemos a lo que nos cuenta Aristóteles sobre Sócrates, tenemos que es el primero que le echa en falta el poco reflejo, que en su filosofía –la de Sócrates-, tienen las pasiones, tal como se han entendido

51. Cf. Para todo lo anterior: Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1111 a-ss.
52. *Supra, 1.2.*

hasta aquel momento, no olvidemos que es el siglo V a. C.,[53] sin embargo, yo pienso que la filosofía socrática, sobre todo en este asunto tan importante para la vida moral del individuo y la sociedad, ha sido mal entendida en muchos casos. A pesar de que la gran mayoría de la crítica del siglo XX ha mantenido la crítica aristotélica en este asunto.[54]

Pienso que el asunto tiene que ser visto desde otra perspectiva, y en este caso, sigo a Jaeger, en su estupenda obra *Paideia,*[55] ya que nos explica que el concepto de *valores éticos* en el momento actual puede llevarnos a un equívoco a la hora de interpretar el pensamiento socrático. La separación que se ha ido desarrollando en la modernidad entre ética y política era algo que en el momento histórico de Sócrates no ocurría, la vida de un ateniense estaba unida a su *polis*, a Atenas, y no olvidemos, que en varios lugares que reflejan y dan noticia de la filosofía de Sócrates, este nos aparece como un ciudadano de la *antigua Atenas*, de aquella explendorosa Atenas del siglo V a. C., con Pericles a la cabeza.[56]

A esto debemos unir la división que establece Aristóteles entre teoría y práctica:[57] para Aristóteles, el rumbo que tomó la reflexión ética con Sócrates no iba bien encaminada, pues, para él, en verdad lo que ocurre es que se hace el mal por placer y no por ignorancia, pues es el

53. No podemos olvidar que la crítica que lleva a cabo Aristóteles no será la última ni la definitiva, otros muchos a lo largo de la historia de la filosofía han contribuido más a su crítica; pero sin embargo si es la que da en la línea de flotación del pensamiento socrático. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, VII, 1, 1145 b 25. Donde critica de Sócrates que su pensamiento entra en contradicción con la experiencia de los hechos, que continuamente nos muestran que no es así, que ocurre la *akrasía* mucho más a menudo de lo que piensa Sócrates.

54. Bástenos simplemente citar algunos lugares: Cf. Tomás Calvo Martínez, *De los sofistas a Platón*, ob. cit., pp. 130-131, donde se dice que es excesivamente racional y que no tiene en cuenta la parte irracional del alma.

55. Cf. pp. 440-442.

56. Cf. Jaeger, *Paideia*, ob. cit., p.406, n. 35.

57. Para todo lo que sigue Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 b 17 y ss, donde se refiere a que Sócrates confundió la *phrónesis* con la *areté*, Aristóteles nos cuenta que hace falta la *phrónesis* pero que no es todo. Y también: Aristóteles, *Ét. Nic.*, II, 2, 1104 b 8 y ss, donde explica su concepción al respecto.

placer el que no lleva a hacer algo, frente al dolor que es lo que nos aleja de realizar el bien. Con lo que concluye que la posición socrática es en exceso intelectualista, puesto que Aristóteles tiene el esquema de una razón teórica y una razón práctica, que antes estaban confundidas en el concepto, usado por Sócrates, de *phrónesis*; y cada una tiene un ámbito de aplicación y no deben confundirse.[58]

3. Nueva *apología* de Sócrates.

Pues bien, tomando la palabra en defensa de Sócrates, tenemos que hacer notar, frente a la primera crítica:[59] 1) que no podemos menos que destacar, que si Sócrates estaba en algún sitio era en el ágora de Atenas, en contacto directo con las gentes y su problemática, 2) que Sócrates no desconoce que se hacen cosas malas,[60] pero el asunto, no es rechazar que se hagan acciones malas, sino que la búsqueda de Sócrates se dirigiría a buscar la causa, la explicación, y no la simple afirmación de *estar vencidos por el placer*[61] como justificación; por ello, Sócrates se adentra en el mundo de la ética en búsqueda de una solución que se pueda explicar, *h. e.*, que entre dentro del mundo del *logos*[62].

El asunto de la división en dos esferas de la razón, llevada a cabo por Aristóteles, es lo que a mi entender dificulta el entendimiento de la posición socrática: la división entre necesario y posible o mundo de la política, no aparece en Sócrates. Esto unido a que Sócrates se distinguió, tal como nos lo presenta Aristóteles, como el inventor del método inductivo, que en gran parte utiliza en todas las conversaciones con sus

58. Cf. Jaeger, *Aristóteles*, Madrid: F.C.E., 1993, pp. 102-103.

59. Aquello de que entraba en contradicción con la experiencia de los hechos.

60. Por citar algunos textos reveladores: Cf. Platón, *Protágoras*, 355 a-b. Jenofonte, *Memorables, I, 2, 37.*

61. *N.B.* que es la misma expresión usada por Sócrates y Aristóteles, pero con fines distintos: Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1145 b; Platón, *Protágoras*, 352 b.

62. Como bien aparece: Cf. Jaeger, *Paideia*, ob. cit., p. 443.

conciudadanos atenienses; y como alguien preocupado en la determinación de los conceptos generales. Por esto no nos debe extrañar sus continuas preguntas y refutaciones en busca de conceptos generales que dieran razón de todas aquellas palabras que usan sus contemporáneos y que dan por supuestas, no conociéndolas en verdad; y lo que es más importante: *tampoco* Sócrates presume de conocerlas[63].

Sobre la falta de conocimiento en Sócrates, es claro que no hay entre la crítica una posición a este respecto[64] definitiva, pero pienso que la solución de intentar reducir el problema a las pasiones que arrastran al hombre a cometer los males, es mal interpretar el pensamiento socrático; y reducir a un intelectualismo alejado de la realidad, su posición, tampoco me parece suficientemente probada, si nos atenemos a lo que hemos considerado socrático en los autores que nos han legado textos sobre él.

Entiendo, más bien: que el que los denominados diálogos *socráticos* de Platón sean en su gran mayoría aporéticos, no es casual, al igual que sobre la figura de Sócrates se venga la sombra de la sofística – no que Sócrates sea un sofista- tampoco. Por el contrario, Aristóteles nos recuerda que Sócrates no realizó la teoría de las Ideas de Platón, además de que en varios diálogos, de los socráticos, aparece el tema del no saber de Sócrates.[65] A este respecto es esclarecedor el diálogo platónico del *Cármides*[66] la búsqueda de un saber práctico acaba en fracaso. Se podría decir que Sócrates es un eterno buscador de las cosas más excelentes del hombre, pero que sin embargo no llega a conseguirlas, por muchos diálogos y refutaciones que consigue, no da con ello; además

63. Para todo lo anterior: en cuanto a las características de la filosofía de Sócrates Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 987 a 32-b 10; 1078 b 17-32; 1086 b 2-7; y Jenofonte, *Memorables*, IV, 6. Y en cuanto al método inductivo usado por Sócrates y, su bastante seguro, uso en los médicos: Cf. Jaeger, *Paideia*, ob. cit., pp. 409-410.

64. La solución de Jaeger a esta polémica no termina de convencerme, al acercarse demasiado a la posición platónica: Cf. Jaeger, *Paideia*, ob. cit., pp. 448-455. Donde explica que la diferencia estaría en que habría una diferencia entre apetito- que busca bienes aparentes- y la voluntad- que busca el verdadero conocimiento.

65. Valgan los siguientes ejemplos: Cf. Platón, *Apología*, 23 a. Y Jenofonte, *Memorables*, IV, 7, 1; III, 1, 1-3.

66. *Supra*, n. 31.

se le llega a confundir con los sofistas, se le toma a broma, se hacen comedias a su costa[67], e incluso, a veces, corre peligro su vida, y en su última ocasión se le condenó a muerte[68].

4. Sócrates y la comedia ateniense.

El Sócrates que sale reflejado en *La nubes* considero que puede sernos de mucha utilidad en el tema tratado, bástenos señalar la coincidencia de dos pensadores y un comediógrafo en el asunto de *hacer más fuerte el argumento más débil.*[69] La crítica ha tomado como autor de esta frase a Protágoras el sofista, algo que no ponemos en duda aquí. Sin embargo, considero de la mayor utilidad enfocarlo del siguiente modo: ¿qué se suele entender por *más débil*?. Aquello de más débil, también se suele traducir por *peor*, ya que la palabra griega es *hetto*.

Si tomamos el tema de nuestro artículo, encontramos que justamente la posición de Sócrates sobre la *akrasía* sería la débil, frente a lo que considera la mayoría,[70] ¿sería por eso Sócrates un sofista?, tal como entiendo el asunto, pienso que no; pero, sin embargo, no deja de ser cierto, que Sócrates tiene todas las de perder en este asunto, y no sólo en este: *La República* de Platón, y la posición de que nadie se hace bueno haciendo el mal, sería otro caso de este estilo, pues son mayoría, en el diálogo, los que piensan que eso lleva la peor parte y que no merece la pena defenderse, ni tomarse como forma de vida.

---

67. El tema de la comedia *La nubes* de Aristófanes es interesantísimo, a este respecto: Cf. Guthrie, *Hist. Filo. Griega. Vol. III*, ob. cit., pp. 347-359. Donde nos hace un repaso del argumento de la comedia, así como las diferentes posturas que se han tomado a la hora de su interpretación en relación con la figura de Sócrates.

68. Sobre las verdaderas intenciones de llevar a juicio a Sócrates, pienso que andan muchas de las que hemos enunciado anteriormente, a parte de tener como discípulos a personas del estilo de Alcibíades o Crítias –conocidos por formar parte de los treinta tiranos-. Para todo esto: Cf. Guthrie, *Hist. Filo. Griega. Vol. III*, ob. cit., pp. 361-368.

69. En boca de Sócrates: Cf. Platón, *Apología*, 23 d.; en Aristóteles: Cf. *Retórica*, 1402 a 23; y en la comedia: Cf. Aristófanes, *Las nubes*, vv. 112-118.

70. Cf. Platón, *Protágoras*, 352 b.

Por tanto, y concluyendo con esta última reflexión: la serie de rasgos que pone Aristófanes en el personaje Sócrates de su comedia, pueden servir para entender, un poco el asunto, 1) se habla de un hombre que se dedica a refutar, a charlar y perder el tiempo en conversaciones interminables sin aparente motivo (*Las nubes*, vv. 941 y ss), 2) se habla de que razona por medio de razones opuestas, refutaciones que lleva a que aquello que mantiene, que es el argumento más débil, sale victorioso (ib., vv. 1039 y ss) y 3) sus discusiones no llevan a ningún lado, al parecer.

Sócrates, tal como venimos viendo, no sería Platón, no mantendría la Teoría de la Ideas, ni ningún esquema general, que pudiera llamarse *su filosofía*, si exceptuamos algunos rasgos: como los asuntos éticos. Por el contrario sería un gran refutador, no un especialista, al modo sofista, y, por último, un buscador incansable de unos conceptos generales, a los que en pocas veces, por no decir ninguna, llega a encontrar. A la vez, que no separa lo teórico de lo práctico; todo ello nos conduce a que es la ignorancia la que gobernaría en la mayoría de los asuntos, una ignorancia que se funda en un aparente saber, que es una creencia –creerse que se sabe- y que tiene de base la falta de un conocimiento verdadero –no significando, con ello, que se dé ese conocimiento, a la vez que tampoco su contrario[71].

Por todo ello podríamos destacar como frase-lema en Sócrates, aquella que dice en la *Apología* platónica (23 b) «es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en [72] verdad no es digno de nada respecto a la sabiduría», que vendría a ser una buena conclusión para el tema tratado hasta aquí.

La vía abierta con esta línea de investigación puede ser fructuosa, si tomamos, alejándolo lo necesario de Platón, al Sócrates que nos han trasmitido las diferentes fuentes con las que contamos en la actualidad; pudiendo reconstruir los pensamientos de cada uno de ellos, a la vez que diferenciando y dejando, en toda su problemática, el asunto de la *akra-*

71. Para todo lo anterior: sobre el asunto de Platón, *supra*, 2.1.; el tema de la ignorancia en Sócrates, *supra*, 2.2. y 2.2.1.; sobre la refutación y la separación de política y teoría, *supra*, 3.

sía, como un intento, otro más, de Sócrates, de llevar lo moral al ámbito del *logos*, que es en el que se pueden discutir los asuntos humanos en toda su plenitud, a la vez, que con toda su problemática.

EL PROBLEMA DE LA CONTRAPOSICIÓN PHÝSIS-NÓMOS EN LOS SOFISTAS

INTRODUCCIÓN

Lo primero a lo que hay que referirse cuando se hace una investigación sobre los sofistas es atender a qué razones son las que animan a esto, pues como vemos continuamente, últimamente menos, la visión que de los sofistas se ha vuelto tradicional es la de unos embaucadores que usando artes de dudosa moralidad se hacen con el dinero de las clases que más recursos económicos tienen. Incluso el castellano actual tiene las palabras *sofista* y *sofística* con un carácter claramente peyorativo.

La Atenas del siglo V a. C. junto con todas las discusiones y problemas que aparecieron en el seno de la democracia tiene una actualidad mucho mayor que otros períodos de la Historia. En aquel momento, en Grecia, se discutía sobre las mejores formas de gobierno, así como se llevaban a cabo ataques a las líneas de justificación de todos los pensamientos, y aquellos que no contaban con bases fuertemente defendibles eran criticadas, sobre todo en el ámbito de las disputas verbales. Por ello, que las referencias al *lógos* en este trabajo sean continuas en algunas partes. En Homero mismo vemos cómo se hacen referencias a cómo los hombres se hacen buenos en el ágora y en las acciones.

Pero, por otro lado, tenemos que este trabajo se refiere a una parte más precisa, ya que se refiere a qué posición toman en el denominado

problema de la contraposición *phýsis-nómos* los sofistas. Sin embargo, no nos referimos a cualquier sofista, sino que son tres con cierta importancia, frente a los que vendrían después de ellos, nos estamos refiriendo a Protágoras, Gorgias y Antifonte. A los dos primeros el propio Platón les dedica diálogos, y son tratados de diferentes formas, en algunos casos, con algo más de cuidado en la exposición de sus diferentes doctrinas, como en el caso de Protágoras. Todo esto es lo que vamos a ver en el desarrollo del trabajo.

Por tanto, al tratar de un tema tan específico, no podemos dedicar el suficiente tiempo y espacio a estudiar la recepción de los sofistas que se ha ido manteniendo a lo largo de la Historia de la Filosofía, tema, que por otra parte, sería muy interesante de emprender. Pero lo que sí intentamos mostrar en este trabajo es que para atender al pensamiento de los diferentes sofistas, y en este caso, a los que ya nos hemos referido, necesitamos entrar en los textos, muy pocos, pero así nos han llegado, y en los testimonios de los mismos, pues la única forma de entender a qué se están refiriendo es acudiendo a los pequeños textos que la tradición nos ha trasmitido. Así, evitaremos seguir moviéndonos en los lugares comunes y en los mismos errores que sobre ellos se mantuvieron en su momento. Por ello, las referencias serán a los textos griegos de los sofistas, dando las referencias precisas, que permitan al que siga el trabajo encontrar de forma clara las referencias de los textos en los que nos basamos.

Pero, por otro lado, y esto es lo más importante, lo que pretendemos es acercar y presentar el pensamiento de cada sofista con sus fundamentos, puede que equivocados y criticables desde otros pensamientos, como el de Platón o Aristóteles, pero que tienen unas bases a las que hay que acudir para interpretar a qué se están refiriendo. Por todo ello, las referencias a los textos y testimonios sobre los sofistas van a ser una gran parte del fundamento de este trabajo, dejando para una próxima ocasión la crítica, no necesariamente negativa o positiva sino interpretativa, de los diferentes sofistas estudiados.

Así, esperamos, se entiendan las continuas referencias a los textos originales de los sofistas, en que se llevan a cabo análisis de esta proble-

mática, y las referencias a los autores que se han referido a ellas, para que teniendo presentes el mayor número de interpretaciones, avancemos en un acercamiento mayor a cuál puede ser el sentido del texto.

Otro asunto que tenemos que tratar es el de qué importancia tiene el problema de la contraposición *phýsis-nómos*, a lo que dedicamos la primera parte de este trabajo, dedicada a estudiar el origen de este problema y su diferente tratamiento así como el significado y usos de los términos en cuestión.

Las tres siguientes partes son dedicadas a cada uno de los sofistas, así, la segunda es sobre Protágoras, la tercera sobre Gorgias y la cuarta a Antifonte.

En Protágoras, sobre todo por el tratamiento que del mito de Prometeo hace el sofista, tendremos que referirnos al diálogo platónico del mismo nombre que el sofista, en él veremos, de forma muy detenida, y discutiendo con los diferentes pensadores que se han acercado al texto, qué función guardan estas dos palabras, *phýsis* y *nómos*. En este sofista, hay una defensa de su concepción política, de la democracia ateniense, así como de su forma de educación, con continuas referencias al actuar común entre los ciudadanos, como forma de justificar su concepción política y ética. Por ello, en este caso de Protágoras, la contraposición de los dos elementos trae una valoración de crítica a las formas anteriores de pensamiento político, así como un intento de desterrar las influencias de la *genética*, así como las referencias a castas especialmente hábiles en lo político. En Protágoras destaca el optimismo que se nota en su pensamiento cuando aborda la problemática política, pues entiende que los problemas políticos se resuelven en el *ágora*, en el discutir de los distintos ciudadanos. De tal modo, que por medio del *lógos* se llega a solucionar los problemas.

Por su parte, Gorgias, desconfiando del optimismo de Protágoras, dedicándose a los aspectos más cotidianos del actuar humano destaca una serie de problemas que surgen en las relaciones de los hombres entre sí, como el caso del engaño, *apate*, y el convencer, *peitho*, referido a quién tiene el control sobre el *lógos* con todo su poder, añadiéndose que

hay elementos que no están en el *nómos* humano y que sin embargo influyen en el actuar del hombre, por medio de la *phýsis*.

Para acabar con Antifonte y su frontal ataque a las construcciones legales y de reglas de los hombres, como ineficaces ante los peligros de la convivencia humana, pues no protege a los ciudadanos sino una vez que ocurren las desgracias, y como mal fundadas, al no tener en cuenta todo aquello que tiene que ver con la *phýsis* humana, que son lo placentero y lo doloroso. También nos referimos a la problemática, que sobre la interpretación de muchos de los fragmentos que nos han llegado, se refiere a si podemos hablar en Antifonte de un defensor de un derecho emanado de la naturaleza, como mantienen algunos autores. Como veremos, Antifonte lleva a cabo toda una crítica a la posición defendida por Protágoras, en su narración del mito de Prometo, pero no en el sentido de que critique de forma explícita a Protágoras pues la posición que ataca Antifonte es en verdad la correspondiente a Protágoras, aunque no sea aludido directamente, pues se critica el *nómos* humano.

PRIMERA PARTE

LA PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Siempre que se emprende un estudio sobre alguno de los autores de la Grecia Clásica tenemos el problema de los escritos que de él nos han llegado, en el caso de los sofistas el asunto es más complicado; pues sólo se nos han legado algunos fragmentos, al igual que ocurría con los denominados *perí phýseos* o presocráticos.

Por otro lado tenemos que una gran parte del pensamiento de los sofistas se nos ha trasmitido por boca de Platón, que no es precisamente objetivo en su visión, aunque en las sofistas Protágoras y Gorgias hay una diferencia en su trato; como, a su vez, corresponde a la calidad de sus doctrinas frente a la de los discípulos que le siguieron a estos.

Cuando, como es el caso de este trabajo, me refiero al problema de la contraposición *phýsis-nómos*, en esta hay de fondo una crítica social muy acusada, y que voy a intentar ver en tres de los sofistas: Protágoras, Gorgias y Antifonte. En el primero el problema está claramente usado en el ámbito político, como veremos en su apartado, en cuanto a Gorgias el problema se muestra en el ámbito de lo que podríamos llamar lo cultural y su precariedad, y en cuanto al último, el problema se ha llevado a los extremos de negar cualquier fundamento a lo cultural, lo legal o las costumbres, todos ellos tienen que ver con el concepto de *nómos*.

Como nos destaca Adrados,[73] en muchos estudios de Filosofía, y de Historia también, cuando se tratan algunos autores se olvida el contexto histórico en donde se formaron muchas ideas y pensamientos, a la vez que se olvida el contacto de unos hombres con otros, de unos sofistas con políticos y al revés. Para Adrados, la sofística es un pensamiento que expresa un saber teórico de la democracia ateniense, que reacciona contra las visiones democráticas de Esquilo y Simónides, y también contra las visiones que trataban de justificar un dominio de la sangre, *i. e.*, una superioridad de un grupo de gente sobre otros.[74]

Por tanto tenemos claro que el movimiento sofístico aparece en la democracia ateniense, aunque no sólo en Atenas, ya que también aparece en otros muchos lugares de Grecia. Pero siempre en relación con el sistema político de la democracia.

Para algunos autores el contexto del problema de la contraposición *phýsis-nómos* tiene su ámbito en el desarrollo de los juicios que se iban produciendo en la democracia y que necesitaban de una serie de hombres que enseñasen los conceptos de justicia, ley y el origen de la misma.[75] Sin embargo, en otros autores, como Guthrie[76], vemos que hay un interés también filosófico en sus enseñanzas y modelos de interpretación, sin dejar de lado una enseñanza más práctica como podía

73. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Madrid: Revista de Occidente, 1966, 310-311.

74. Cf. Platón. *Menón*, 95 c y ss., donde se alude a los versos de Teognis que llama a no irse del grupo de los *kalós kaí agathós*, puesto que frente a los casos de Gorgias u otros por el estilo, hay algo que no se puede aprender, puesto que se parte de que es algo debido a una dotación natural; aunque en el diálogo citado (en 97 a) los versos citados del poeta sirven para decir que tampoco enseñan estos nada, puesto que parece que no hay maestros. Cf. sin embargo, W. Jaeger. *Paideia.* Mexico: F.C.E., 1974, 225 donde se alude a que Platón hablaría de una aristocracia espiritual frente a la de sangre de la vieja aristocracia encarnada en Píndaro, destacando que en medio estaría Esquilo con su democracia religiosa.

75. Así, *v. gr.*, lo vemos en: J. L. Calvo Martínez. «Los sofistas». En: López Férez. *Historia de la literatura griega.* Madrid: Cátedra, 1988, 602.

76. *Historia de la Filosofía Griega.* Vol. III, Madrid: Gredos, 1994, 15-17.

ser la de la enseñanza en una cultura general para las personas que pudieran permitirse pagar sus clases.[77]

Los sofistas, a pesar de sus heterogéneas enseñanzas, ya que no fueron una escuela unificada, al modo de la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles, tienen unos puntos comunes entre las que destacan la profesionalidad como educadores, el ser maestros de retórica y dialéctica, una actitud crítica ante la sociedad y la tradición, interés por el estudio del lenguaje y una ideología democrática.[78]

Sin embargo, en el ámbito de la política, sobre todo en la democracia ateniense las tensiones políticas entre facciones sociales se llevaron a extremos irreconciliables entre las posiciones democráticas más cercanas a las posiciones sofistas y las de las posiciones aristocráticas que veían en la democracia una pérdida de poder real, al venirse abajo todo su universo de sentido, que a modo de la *phýsis* de los presocráticos se encontraban con que todo tenía su lugar propio que le corresponde por naturaleza, al extrapolar la noción de orden natural a la sociedad humana, por la que todo tendría su lugar, dando esto origen a la justicia.[79]

Pero, por otro lado, la situación griega en cuanto a su visión de las costumbres y leyes era cada vez más relativa: así tenemos el caso que

---

77. Cf. Jaeger. *Paideia*. Ed. Cit., 302, donde el autor llega a la conclusión de que no llegaron a ninguna forma de solución en el asunto moral y sus problemas, pero sí en el ámbito de la educación, al dar un educación que era demandada por la sociedad de sus tiempo. A este respecto considero interesante lo del dinero pues los que pagan no son nobles ya que estos no quieren nada con los sofistas puesto que estos últimos pretenden enseñar algo que aquellos parten de que pertenece a algo trasmitido por su linaje y sangre; por ejemplo el Calicles del diálogo platónico *Gorgias*, 486 c-e, donde se muestra claramente la visión de un hombre dedicado a los negocios de todo tipo, pero que puede gastar algo en una educación, aunque tampoco mucho(485 a) puesto que sólo hay que dedicarse a eso como complemento de la educación, todo lo demás es cosa digna de que le apaleen a uno. Los clientes de los sofistas serían entonces comerciantes enriquecidos, que con la democracia adquiere protagonismo frente a los aristócratas que seguían con su concepción de la enseñanza.

78. Así nos lo cuenta García Gual. «Los sofistas y Sócrates». En: Victoria Camps (ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Grijalbo, 1987, 47.

79. Cf. Tomás Calvo Martínez. «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega». Daimon. Revista de Filosofía, 21, 2000, 21-24.

nos cuenta Heródoto (III, 38), donde en el diálogo que se mantiene entre los griegos y los calatias sobre el comerse o no a los muertos acabada haciendo decir a Heródoto que el *nómos* es rey de todas las cosas[80].

Así, el mismo Protágoras fue el redactor de una constitución, la de Turios[81]; con esto tenemos que había un cierto lugar común de que las costumbres y todo lo que tuviera que ver con el concepto de *nómos*, era algo muy cambiante y moldeable por la propia acción humana.

Con esta serie de precedentes tenemos que hay ya un conflicto con las concepciones más reaccionarias, que se van quebrando en su línea de justificación, pero que sin embargo se siguen manteniendo de forma precaria[82].

Pues bien, en este contexto, es en donde se va a desarrollar el problema *phýsis- nómos* de formas muy distintas; las clasificaciones de las posiciones se han ido viendo de distintos modos, a las que ahora nos referiremos, pero sin embargo hay que destacar la multitud de posibles visiones que se pueden construir, y que ninguna puede dar una visión global, pues en muchos casos podemos llegar a que cada pensador tiene una visión propia del asunto.

En el desarrollo del trabajo vamos a ver a tres representantes de la sofística, que pertenecen a ámbitos y pensamientos dispares, pero con

---

80. Heródoto cita el fragmento 152 de Píndaro, aunque este se refiere a la ley del dominio del más fuerte como algo muy extendido por el mundo. Por otro lado, como bien señala Guthrie, *ob. cit.*, n. 5, 28, el asunto no es tan relativo, puesto que se encuentra un punto en común entre ambas formas, y es la de honrar a los padres, lo que pasa es que hay diferencias en el modo de honrarlos.

81. Cf. Diógenes Laercio, IX, 50 (= D-K 80 A 1); y sobre el carácter de estas leyes y su posible valor democrático, y como fue un acción de la Atenas de Pericles que quiso que la hiciera Protágoras, parecida a las leyes de Solón cf. Untersteiner. *I sofisti*. Vol. I. Milano: Lampugnani Nigri, 1967, 18-19.

82. Cf. W. Jaeger. *Paideia*. Ed. cit., 263-266. Donde vemos que en la Atenas de los sofistas había ya una enseñanza de una *areté* diferenciada por estratos sociales, así Hesíodo se usaba para los campesinos, en las polis la de los ciudadanos y por último la de los aristócratas; la diferencia entre unas y otras estaría en que la de los aristócratas se veía como una totalidad, frente a la de los que enseñaban su oficio de padres a hijos. Por tanto, cuando entran en la escena pública los sofistas estos intentan romper con la forma, casi mística [*sic.* en Jaeger], de la preeminencia de la sangre, que era claramente la de los aristócratas.

un fondo común, como es el de dedicarse a la enseñanza, aunque de muy distintos modos[83].

También tenemos que los sofistas pertenecen a un pensamiento común en muchos ámbitos, como son el de dedicarse a temas de la llamada ética, y con una diferencias muy acusada con sus precedentes; ya que los pensamientos anteriores, como los de Homero y los de poetas como Teognis y Solón, se dedican más a un destacar lo que la experiencia les ha ido mostrando que a buscar un principio; por tanto, son más un alegato que una justificación de la conducta[84].

Si atendemos estrictamente al problema de la contraposición *phýsis-nómos* nos encontramos con que hay muchas clasificaciones; y que estas, a su vez, no siempre se encajan perfectamente en los pensamientos de los sofistas que vamos a estudiar. Resultando de ello que no siempre son homologables en sus consecuencias el uso de la contraposición, y que, en algunos sofistas, el uso de esta contraposición, tomando una defensa desde una posición u otra, pueden llegar al mismo resultado, aunque algunas defensas sean claramente falaces, como también veremos[85] .

---

83. Como veremos en los apartados de cada uno de los sofistas, la dedicación a la enseñanza varia en su concepción, y muchas veces tiene que ver con la concepción general del pensador estudiado en ese momento. Así, *v. gr.*, Gorgias será de los que nieguen que se pueda enseñar la *areté*, frente a Protágoras, que dirá lo contrario.

84. Cf. principalmente G. Reale. *Storia della filosofia antica.* Vol. I. Milano: Vita e pensiero, 1975, 207-212. Son interesante las referencias a los poetas legisladores, ya que aunque destacan modos de vida que son denominados justos, sin embargo no llegan a un preguntarse si las leyes son las más justas o por su fundamento, cosa que sí harán los sofistas. Por otro lado, en cuanto a las reflexiones de los pensadores anteriores a los sofistas es claro que también se dedicaron a la reflexión política y ética; *v. gr.*, Heráclito y Leucipo y Demócrito, entre otros, por lo que las aseveraciones de Reale hay que entenderlas como referidas al enfoque que dan a esa reflexión, que tiene que ver con el problema de la contraposición *phýsis-nómos* que aparece en los finales del siglo V a. C.

85. Como la defensa del más fuerte y su dominio, mediante analogías con animales, o trayendo para su defensa un estado de cosas; en este sentido cf. Hesíodo. Trabajos y días, vv. 200-215, donde se refiere la fábula del halcón y el ruiseñor, donde se hace un diálogo entre estas dos aves, y destacando que el halcón que tiene cogido ya al ruiseñor le echa en cara que es una locura intentar ponerse al mismo nivel de los fuertes, puesto que estos son los que disponen en todos los asuntos, y él, el halcón, será el que decida si vivirá o no el ruiseñor, puesto que así es la ley, que los fuertes deben dominar.

Tenemos la clasificación de Guthrie, que tiene tres grupos: los que defienden el *nómos* frente a la *phýsis*, entre los que se encuentra Protágoras[86]; los realistas, entre los que estarían muchos de los hombres que hacen uso de los parlamentos en las embajadas entre las distintas polis en Tucídides, su justificación suele ser la de *siempre se ha hecho así* y se seguirá haciendo;[87] y, por último, los que defienden la *phýsis*, que toman al *nómos* como un obstáculo en el desarrollo *natural* del hombre y lo más propio suyo[88].

Como vemos en la anterior clasificación, muchos pensadores contemporáneos de Protágoras y Gorgias se podrían colocar en dos lugares. Por otro lado, es pertinente referirse a los conceptos como son entendidos en su momento, ya que si es importante las referencias al contexto histórico, no son menos importantes las referencias al contexto de los usos de las distintas palabras en el momento.

En el tratamiento del problema por García Gual, vemos que la diferencia estaría en el uso y contraste entre los elementos: así la naturaleza sería entendida como «universal y eterna», y las convenciones legales tendrían un valor relativo, *i. e.*, con referencia a un lugar muy determinado. Si a esto añadimos que las convenciones no son fijas, como nos demuestra el caso de Heródoto, se puede ver entonces las distintas posiciones[89]. Pero vamos a referirnos a los términos:

---

86. Cf. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Ed. cit., 64 y ss.

87. Cf. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Ed. cit., 92 y ss.

88. Cf. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Ed. cit., 108 y ss., también hace una doble división, al incluir una visión humanitaria y una egoísta, para Guthrie Antifonte estaría en este último grupo. Gorgias, en algunos pasajes de la obra es incluido dentro de este grupo (p. 106).

89 Cf. Carlos García Gual. «Los sofistas y Sócrates». En: Victoria Camps (ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Grijalbo, 1987, 45. Aunque por otro lado, no siempre se va a tomar a la naturaleza como «universal y eterna», como veremos en el caso de Gorgias y su concepción del azar o fortuna. Pero sí hay que destacar que el propio García Gual se refiere a que el uso del problema es una clara referencia a los ambientes sofísticos, como uno de los elementos principales, además de que es un arma política demoledora contra algunas costumbres mantenidas desde antiguo, si no se veía una clara referencia a lo natural. Ya veremos en Protágoras que no todas las defensas son por la *phýsis*, puesto que hay muchas posiciones como hemos visto con Guthrie.

La gran mayoría de los estudiosos de la filosofía griega concuerdan en admitir que la noción de la *phýsis* que usan, sobre todo los que la defienden y la sobreponen al *nómos*, tiene la tradición de los *physikoi* detrás.[90] Su traducción al castellano suele ser la de naturaleza, aunque teniendo en cuenta las anteriores referencias, considero pertinente aludir a que también se refieren a ella como realidad.[91]

En cuanto a la noción de *nómos* las traducciones son múltiples y en algunos casos se refieren a conceptos contrapuestos, como en el caso de los *ágraphoi nómoi*, que según el sentido de la palabra tomada, puede ser una referencia a una ley divina, a una costumbre repetida desde antiguo, hasta, en algunos casos una forma indirecta de referirse a una ley de obligado cumplimiento.[92]

---

90 Cf. Tomás Calvo Martínez. *Art. cit.*, 24 y 34, donde se alude a que la idea de *phýsis* de estos autores presocráticos siempre tiene presente que es una generación o proceso que va en la propia naturaleza. De ahí que su aplicación a los asuntos humanos, pueda sacarse algún tipo de *ley* natural, cf. para esto último Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III, ed. cit., 106, que alude a que esta visión de lo natural viene de la aplicación de las concepciones de los presocráticos a la ética. Por otro lado tenemos la constatación de que los denominados presocráticos ya escribían obras éticas (cf. Tomás Calvo, art. cit., 22)

91. Así lo encontramos en Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III, ed. cit., 64, donde la palabra utilizada como contrapuesta a *nómos* entiende Guthrie que se puede referir a realidad. Por otro lado, el concepto de *naturaleza* habría que entenderlo como concepto de totalidad, que es también el latino *natura*, y que tiene una fuerza en sí misma que lleva a un proceso que tiene propiedades activas. De aquí se puede entender muchas de las justificaciones que atacan al *nómos* por su precariedad y obstáculo frente a un proceso *natural*. También tenemos que en Bowra. *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza, 1994, 187, la *phýsis* no sería tanto el mundo físico como las fuerzas de crecimiento y acción que se producen sobre él.

92. Así en Bowra, ob. cit., 187, el *nómos* puede referirse a un hecho producido por el hombre, las estrictas leyes defendidas con una sanción para quien no las cumple, y también las costumbres, los hábitos o las convenciones. En Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III, ed. cit., 64, donde es entendida como algo a lo que *nomidsetai*, algo en lo que se cree, algo que se practica o se da por bueno (esto en la época clásica), mientras que en tiempos anteriores sería algo con referencia a *németai*, que es algo que es repartido o dispensado. En muchos casos al perderse o erosionarse la creencia en los dioses (*nomisma*), que eran fundamento de los *nómoi* deja de aplicarse de forma universal. (p. 66) Y entonces quedan los usos habituales en el siglo V a. C.: 1)como creencias tradicionales o convencionales, 2) leyes formalmente aprobadas y que codifican el recto uso y que tienen la autoridad del Estado detrás. Por otro lado, en n. 7, a la misma página, se nos da cuenta de que el verbo *nomidsein* se usa para creer, puesto que para legislar es poco usado, dando las referencias de distintas obras en que se usa con ese significado de creer. Así tenemos este doble uso de la palabra *nómos* y que en algunos casos puede ser contraria en sus significados.

Uno de los primeros pensadores que usan la contraposición es Arquelao[93] al contraponer ambos términos, al decir que lo justo y lo injusto, no son por naturaleza (*phýsei*) si no por convención o costumbre (*nómoi*). Aquí ya vemos la disputa que traerá detrás, al preguntarse, los siguientes pensadores, por todo lo que tiene que ver con la política y con lo propiamente humano, puesto que nada escapará al uso de esta arma dialéctica.

Las consecuencias en el plano ético y político, que se pueden entender de varios modos, dependerán del uso y del aprecio que reciban los *nómoi* y su dignidad o carencia de dignidad frente a lo que sea por *phýsei.*

Si los conceptos más altos para un Estado y un individuo como son lo justo y lo injusto son por *nómoi*, esto nos lleva a que la defensa del *nómos*, como veremos con Protágoras, tiene que contar con una concepción del hombre que evite que los conceptos *nómos* y *phýsis* sean definitivamente contrapuestos; o, por otro lado, que la noción de naturaleza tenga poco ámbito de uso en lo humano.

Nos queda, por otro lado, la pregunta de a quién beneficia el uso de los *nómoi* en una polis; Tomás Calvo[94] entiende que debido a toda esta serie de fenómenos que indicaban que el *nómos* era algo humano, *i. e.*, una creación humana, se produce el problema de entender a quién beneficia su aplicación: así, unos veían en el *nómos* como un progreso frente a otros estados anteriores; otros, como un obstáculo que impedía el desarrollo natural, etc., en fin, que según quién se entienda que se beneficia de su implantación así se irá entendiendo la toma de posiciones[95].

Claro está que esta pregunta sobre quién se beneficia con la aplicación de los *nómoi* será cuando se tome como bueno el *nómos*, puesto que

93. Cf. D-K 60 A 1.(= Diógenes Laercio, II, 16).

94. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento.* Madrid: Cincel, 1986, 74-79.

95. Tomás Calvo, en líneas generales sigue la senda abierta por Guthrie, en la presentación de los distintos sofistas Protágoras, Trasímaco, referencias a Tucídides y al *Gorgias* y, por último, a Antifonte.; aunque por otro lado hay que entender que la obra citada en la anterior nota es una obra de divulgación a otro nivel.

como hemos visto hay dos clasificaciones más aparte de la de los defensores de este *nómos*. Por eso en el caso de Antifonte vemos que es contrario a la defensa que hace Protágoras, puesto que el *nómos* sería un obstáculo para el desarrollo «natural» del hombre.

Así, contando también a Gorgias, tenemos tres posturas diferentes acerca del mismo problema, siendo claramente contrapuestas unas visiones con otras, y en ellas entraremos.

SEGUNDA PARTE
PROTÁGORAS

En Protágoras, frente a lo que veremos con Gorgias, el problema de la contraposición *phýsis-nómos* entra de lleno en el plano de lo político; Gorgias se limita más al ámbito de lo particular en el hombre y todo lo que tiene que ver con el significado de *nómos*, destacando, por encima de todo, su precariedad frente a lo irracional que a veces acontece en el actuar humano.

Para estudiar cómo se trata este problema en Protágoras tenemos que recurrir al llamado círculo de Pericles, y sobre todo al *discurso fúnebre* que nos ha trasmitido Tucídides[96], para poder encontrar puntos en común que nos puedan dar algunas pistas para, en aquellos casos en que no dispongamos de testimonios o fragmentos directos del sofista, podamos, sin embargo, entender a qué se refería en estas ocasiones.

Además de este texto de Tucídides vamos a tener en cuenta el diálogo *Protágoras* de Platón[97] que nos va a dar una idea de qué posición toma el sofista en este problema; añadiendo que tendremos que tener en

96. II, 35-46.

97. Sobre todo al llamado *mito de Prometeo* que se cuenta en el desarrollo del diálogo y la discusión que se produce una vez terminado el mismo, por parte de Protágoras; y veremos la comparación con el *Prometeo encadenado* de Esquilo, en que veremos las diferencias que separan claramente al sofista del tragediógrafo y de la concepción de la democracia religiosa de este último.

cuenta hasta qué punto es una visión fiable la del sofista que nos ofrece Platón[98].

El estudio del tema nos llevará también a tener que indagar en la cuestión de si la *areté* es enseñable o no, asunto muy del gusto de los ámbitos sofísticos, y que nos remite de nuevo a la polémica, política sin lugar a dudas, sobre la *areté* de los ciudadanos de una polis griega y si es adquirida (*nómoi*) o algo natural (*phýsei*)[99].

Por todo ello pasemos directamente a los textos del sofista para empezar.

Del diálogo platónico *Protágoras* nos interesa especialmente el dedicado a la relación del mito de Prometeo[100] y todo lo que tiene que ver con el mismo. Al acercarnos a este pasaje tenemos que tener en cuenta el tratamiento que, de la tradición mitológica sobre Prometeo, hace el sofista, en el siguiente sentido: Protágoras trae a la conversación con Sócrates este mito de Prometeo ya tratado en otros ámbitos, como en el caso de Esquilo, para presentar unas bases para la defensa de su posición, por tanto, para una apología.

Prometeo, en la mitología griega, tiene una posición muy importante, sobre todo en lo que respecta a su relación con la raza humana. Así, si atendemos a la tradición mítica, que se nos ha trasmitido, podemos destacar los siguientes puntos:[101]

Prometeo tiene dos intervenciones que repercuten en la evolución de los hombres, todos ellos en relación con su oposición y enfrentamiento con Zeus. En una primera ocasión, interviene en ayuda de los

---

98. Sin embargo hay que destacar, y esto es claro en todos los estudiosos de la antigüedad clásica, que las visiones que de Protágoras y Gorgias tiene Platón son muy distintas de las que tiene del resto de sofistas; aunque luego varíe esta visión en diálogos posteriores como el *Teeteto*, que luego veremos más adelante.

99. Que como vimos en la introducción al trabajo, es aquello que subyace al problema, puesto que la aristocracia griega se negará a que esto pueda ser algo enseñable, por el mero hecho de que es algo que va trasmitido de padres a hijos y sólo en una facción social que es la propia aristocracia.

100. Que va desde el 320 c al 328c.

101. Cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica*. Madrid: Gredos, 1984, 116 y ss.

hombres primitivos de la siguiente forma: los hombres se preparaban a ofrecer un sacrificio a Zeus, entonces Prometeo convence a los hombres para que él organice lo que han de ofrecer a Zeus; divide el animal sacrificado en dos porciones, en una, pone los huesos cubiertos con la grasa del animal, en la otra, la carne con el cuero del animal. Y así se los ofrece a Zeus, este toma los huesos y, engañado, toma represalias contra los hombres, sin afectar a Prometeo, quitándoles el fuego y los medios de subsistencia.[102] Entonces, Prometeo, para favorecer a los hombres, roba el fuego de los dioses y se los da a los hombres, siendo este el segundo desacato de Prometeo hacia los dioses, y en especial, contra Zeus. Entonces, en esta segunda ocasión, no sólo castiga a los hombres sino que también cae la pena sobre Prometeo. A los hombres les castiga con el envío de la mujer entre ellos, pues no podrán vivir sin ella ni con ella,[103] y también, por ser la causante de la apertura de la tinaja de Pandora. Prometeo, por su parte, queda condenado a ser atado a una roca, donde, durante cuatrocientos años un águila le devorará el hígado, que le volverá a renacer por la noche, para volver a empezar. Hasta que lo libre de este castigo Heracles.

Una vez que hemos repasado la tradición mítica pasemos al tratamiento del diálogo. A este respecto es interesante atender a las partes que tiene en el diálogo la narración mítica; así algunos autores tratan de ver en la narración del mito lo único importante del discurso de Protágoras[104] pero, por otro lado, tenemos que en las propias palabras del sofista se nos explica que hay dos partes bien diferenciadas en el pasaje al que venimos aludiendo. Si atendemos a 328 c allí podemos constatar

102. Sobre esto tendremos que volver cuando tratemos las fases de evolución que se narran en el mito de Protágoras.

103. Así nos lo cuenta Hesíodo. *Teogonía*, vv.600-612.

104. Así, *v. gr.*, lo vemos en Solana Dueso. *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera.* Zaragoza: Prensas Universitarias, 2000, 98, al dividir el pasaje anteriormente aludido en tres partes: un relato del mito(320 c-322d), una explicación del mito (323 a-324 d) y un discurso razonado (324 d-328 d). Y también en *Introducción* a la traducción del diálogo por Carlos García Gual, entiende que hay una narración del mito (320 c-323 a) y después estaría una explicación y apología del mito (323 c-328 d). Por lo que todo lo que viene detrás de la narración sería una apología del propio mito narrado o de lo que se cuenta en él.

que el mismo Protágoras dice que ha hablado sobre un *mýthos* y un *lógos* y ambos son usados para la defensa de su posición sobre el tema que, antes de ponerse a narrar el mito[105], mantiene con Sócrates, y que no es otro que la cuestión de si puede haber gente a la que se pueda acudir para que le enseñen a uno eso de la política.

1. EL MITO DE PROMETEO.

Si atendemos a la narración del *mýthos* vemos que podemos dividir en tres fases los acontecimientos contados por Protágoras: una primera donde se nos cuenta la salida al mundo de todas las especies animales incluido el hombre[106]; una segunda donde se refiere claramente al robo del fuego y otras técnicas por parte de Prometeo;[107] y una tercera donde entra en juego la especificidad humana y la intervención de Zeus en el proceso.[108]

Como veremos en el desarrollo de cada una de estas partes hay elementos relacionados con la tradición mitológica sobre el robo del fuego por parte de Prometeo pero, en este caso de Protágoras, se ve desde un punto de vista distinto y, a la vez, polémico con respecto a la visión tradicional. Lo mejor será que pasemos directamente al tratamiento de las tres partes a las que nos hemos referido antes.

La división en tres fases[109] responde a que hay un progreso o avance en el hombre con respecto a la fase anterior, a la vez, que aparecen elementos nuevos que hacen variar la narración y sobre los que los diferentes estudiosos del diálogo han ido refiriéndose; es por ello que considero pertinente tratar el *mýthos* mediante esta triple división.[110]

105. 320 c.
106. Que se extiende desde 320 c hasta 321 c.
107. 321 c-322b.
108. 322 c-322 d.
109. Untersteiner en su traducción del pasaje (que en D-K es C 1 por entenderse que es una imitación de Protágoras) entiende que sólo hay dos fases, la intervención de Epimeteo y Prometeo serían la primera y la intervención de Zeus sería la otra.
110. Sobre la justificación de esta triple división y tratamiento del *mýthos* la iremos viendo en el tratamiento de las diversas partes.

En la primera fase el protagonista principal de la narración es Epimeteo; en la segunda Prometeo; mientras que en la tercera es Zeus. Pero antes de pasar a tratar las características que cada uno desempeña en su acción tenemos que tratar de ver qué función tiene los dioses en el *mýthos*.

Para Guthrie[111] el que el momento en que se empieza la narración del *mýthos* sea un momento distendido, pues acaba de acabar una disertación de Protágoras y algunos están tumbados o sentados, le hace pensar que los dioses aparecen como un adorno de belleza en la narración. Untersteiner vendría a corroborar esto al añadir que la introducción de Zeus, así como las referencias a otros dioses, es una forma de dar un toque mitológico a la narración.[112] Por último, Solana Dueso[113] nos recuerda que los elementos del *mýthos* son siempre interpretables de forma simbólica; lo que, por otro lado, es algo propio de todos los *mýthoi* griegos.

Pero pasemos al estudio del texto en cuestión:

Si atendemos a esta primera fase, a la que nos hemos referido antes (320 c-321 c), tenemos referencias (320 c-d) a que había unos dioses pero las razas mortales aún no existían, sin embargo, les llega el tiempo (*chrónos*) marcado por el destino (*heimarménos*) en que tienen que nacer. Entonces los dioses (*theoí*) los hicieron mezclando elementos ya preexistentes.

Como vemos, aquí ya hay unas diferencias claras con la tradición mítica: por un lado, los dioses y la raza mortal son diferentes[114] en su origen; por otro lado, es el destino[115] el que obliga a los dioses[116] a hacer

111. Cf. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III. Madrid: Gredos, 1994, 73.
112. En las notas a la traducción del pasaje 320 c. Por otro lado tenemos que el *mýthos* empieza con la referencia «era un tiempo [...]» lo que demuestra que se intenta dar un toque mitológico a esta narración.
113. *El camino del ágora*. Ed. cit., 98. Aunque sigue dividiendo la narración en dos partes únicamente Prometeo y Zeus.[
114. Cf. García Gual. *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Hiperión, 1995, 60. Ya que en Hesíodo y Píndaro tienen los dioses y los humanos un origen común; así en: Hesíodo, *Trabajos y días*, 108 y Píndaro, *Nemea* VI.
115. Este elemento de la necesidad (*heimarménos*) vuelve a aparecer en 321 c, con lo que se insiste en que fue un elemento externo a los propios dioses y a Prometeo y Epimeteo el que hizo que la raza mortal saliese a la luz.
116. Lo que es otro elemento que desbanca del protagonismo del relato de Protágoras a los dioses que son aludidos de forma impersonal.

la raza de los mortales (incluido el hombre), añadiendo a esto que los dioses, en una forma anónima pues se dice *theoí*, fueron quienes hicieron a los hombres.

1.1. PROMETEO Y EPIMETEO

Entonces, una vez ya hechas la serie de razas mortales (320 d), los dioses encargan a Prometeo y Epimeteo que ordenen o adornen (*Kosmesaí*) las capacidades o habilidades (*dynámeis*) en las diferentes especies, incluidos los hombres. Es aquí donde se produce el protagonismo por parte de Epimeteo al pedir a Prometeo que le deje ordenar las diferentes especies.[117] Y es aquí donde podemos ver las relaciones e implicaciones que con respecto al problema *phýsis-nómos* tienen en Protágoras: Epimeteo actuaría como *personificación* de la *phýsis* universal:[118] a unos animales les da una forma de defensa, a otros disminuye su reproducción, a otros la aumenta, etc.[119]; pero lo que se ve en este pasaje (320 e-321 b) del reparto de las *dynámeis* es que hay una dotación natural a todas las especies[120] aunque, en último lugar, el hombre se quede sin ninguna.[121]

---

117. Como vemos en García Gual. *Prometeo: mito y tragedia.* Ob. cit., 61-62, frente a otras versiones que se hicieron populares en Grecia que entendían que los hombres fueron hechos por Prometeo a partir del barro, aquí, sin embargo, intervienen sólo en la fase final al ordenarlos o adornarlos y son los dioses quienes los fabrican aunque obligados por el destino, como hemos visto.

118. Cf. García Gual. *Prometeo: mito y tragedia.* Ob. cit., 63.

119. Sobre esta forma de observan la *convivencia* de los distintos animales con capacidades que ayudan, a unos, a sobrevivir y, a otros, unas formas de adaptación, tenemos un pasaje parecido en Heródoto, III, 108, en que se alude a una *providencia* que ha mirado porque sobrevivan todas las epecies.

120. Cf. Solana Dueso. *El camino del ágora.* Ob. cit., 100, se habla de un criterio de equilibrio, que es lo que seria este reparto de Epimeteo.

121. El hombre (*anthropós*) ha sido hecho, como el resto de animales y especies (320 d), a partir de unos elementos preexistentes, pero en el reparto de capacidades que ha hecho Epimeteo se ha quedado sin ninguna (321 c).

Es justamente al llegar a esta parte donde vemos claramente que hay una diferencia con respecto a lo que es la intervención de Prometeo frente a la de Epimeteo. Pues Epimeteo lo que hace es un reparto de facultades naturales a los animales, que sirve para su mutua defensa y salvación, para que sobrevivan todos una vez que salgan a la luz. Pero Prometeo ante la visión del mal reparto que ha hecho Epimeteo, ya que ha dejado al hombre sin ninguna,[122] tiene que robar unas *téchnai* a los dioses. Por eso considero pertinente la triple división de la narración, al encontrarse un salto entre esta parte y las que vienen detrás, en las que hay una equipación diferente para el hombre que le hace encontrarse a otro nivel frente a esta primera distribución de capacidades naturales en las que ha salido sin ninguna.

Por otro lado tenemos que, al referirse a este reparto de Epimeteo, la palabra usada es *akósmetos* (desordenado o sin adornar, 321 c) y que como vimos en 320 d, los dioses mandaron que ordenaran o adornasen (*kosméo*) las *dýnameis* de la raza mortal. En ambas ocasiones aparecen relaciones a la palabra *kósmos,* cuyo uso mayoritario entre los griegos se refiere a un orden que implicaría una pluralidad de cosas susceptibles de ser o estar colocadas de un modo adecuado las unas respecto a las otras y en su conjunto, ya sean animales, hombres o cualquier otra cosa, pero siempre teniendo en cuenta que no cabe cualquier disposición y de aquí, algunos autores sacarían la idea de un orden social en el que cada uno encontraría su sitio. Sobre todo, los pensadores presocráticos y aquellos que entienden que hay un *orden natural.*[123]

El protagonismo de Prometeo empieza a partir de aquí (321 c) con una clara diferencia con respecto a la actuación de Epimeteo; aunque

122. Hay que destacar la serie de adjetivos que se refieren al hombre en 321 c: *gymnós* (desnudo o sin vestir), *anypódetos* (descalzo), *astrotos* (sin abrigo) y *aoplos* (sin armas) mientras que los animales cuentan con toda una serie de capacidades naturales que les permiten sobreponerse a toda serie de elementos climáticos y a los otros animales. Nótese también que todas son características negativas.

123. Cf. Tomás Calvo Martínez. «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega». Daimon. Revista de Filosofía, 21, 2000, 27-29. La palabra *kósmos* volverá a aparecer en 322 c, esta vez con referencia a la *pólis*. También *infra* en las notas al parágrafo 1 del *Encomio de Helena.*

aún los hombres no han visto la luz,[124] sin embargo hay una diferencia entre el hombre y el resto de animales que en la narración son aludidos como *áloga*:[125] su falta de dotación natural pues Epimeteo no le ha dado ninguna capacidad o habilidad en su reparto[126] y era Epimeteo el que en el tratamiento simbólico del *mýthos* encarnaba la *phýsis*. La entrada de Prometeo en la narración debería de entenderse como un cambio en las características de los hombres.

---

124. Como hemos dicho anteriormente, el destino ha fijado el día en que todas las razas verán la luz, por eso, cercano ya el día, Prometeo ve el mal reparto que ha hecho Epimeteo y, estando aún sin salir a la luz los diferentes animales y el hombre, Prometeo roba las *téchnai* a los dioses y se las da a los hombres para que salgan con ellas. Es aquí donde encontramos el fundamento de los autores que mantienen que sólo hay dos fases en el *mýthos*: Cf. Solana Dueso. *El camino del ágora*. Ob. cit., 100. Entiende que las técnicas robadas por Prometeo son la sustitución de las capacidades que no ha recibido el hombre haciendo la siguiente analogía: las técnicas para el hombre son como la fuerza para el león. De este modo el hombre tendría como naturaleza las técnicas robadas. También: Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, 212, que entiende que las habilidades técnicas del hombre no son un regalo de los dioses al hombre sino que se deben a la necesidad (*týche*), viendo influencias de Demócrito en Protágoras. Así el mito sería una simple envoltura para el pensamiento que subyace al mismo. Por otro lado Untersteiner. *I sofisti*. Vol. I., Milán: Lampugnani Nigri editore, 1967, 101, entiende que el hombre es racional por naturaleza, principalmente por el pasaje 322 a del *Protágoras* que es donde se habla del regalo de Prometeo al hombre. En Guthrie. *Historia de la filosofía griega*. Vol. III, ed. cit., 74, la sabiduría técnica estaría en el hombre desde el principio aunque sin dar a entender que sea por naturaleza, sin embargo, es clara la referencia a que aún no han salido a la luz cuando ya han recibido ese regalo de Prometeo; por otro lado (p. 75) enfrentadas estas técnicas a la política la política no sería innata al no estar en el hombre en el momento de salir a la luz; por lo que Guthrie nos hace entender que aquello que tiene el hombre antes de salir a la luz es innato, así las técnicas serían innatas en el hombre. Así vemos que la gran parte de los autores que han tratado esta parte del relato entiende que todo aquello con lo que sale el hombre a la luz, al mundo, es innato.

125. Untersteiner, en la traducción del pasaje, entiende que no es que sean los *irracionales* sino que se refiere a los que nos están provistos de lenguaje como en este caso el resto de animales que no son el hombre.

126 Pues los hombres han sido creados como el resto de especies a partir de elementos preexistentes y sería esto lo que tendríamos que entender como naturaleza de los hombres que sería común al resto de animales pues en el reparto no han recibido ninguna capacidad. Como hemos visto en los diferentes adjetivos referidos a cómo está el hombre cuando lo ve Prometeo (321 c) todo ellos negativos.

Atendamos a la narración: en 321 d se nos cuenta cómo Prometeo roba *tén éntechnon sophían sýn pyrí* (la sabiduría técnica junto con el fuego) que pertenecían a Atenea y Hefesto, y se las da a los hombres y con ello el hombre adquiere la *bíon sophían* (la sabiduría para la vida) pero no la *politikén* [*sophían*] (la sabiduría política). En 322 a se habla de que Prometeo por esta acción fue castigado[127] sin decir nada más sobre él en el resto del relato.[128]

Con esta *téchne* de Atenea y el fuego de Hefesto, el hombre participa de lo divino y así fue el primero (*próton*) de los animales en creer en los dioses, en hacerles altares y estatuas y después inventó casas, vestidos, calzado, abrigos y alimento de la tierra.[129]

Sin embargo, a pesar del paso que supone este estado en el hombre, la humanidad sigue con problemas, especialmente dos: primero, la *demiourgiké téchne* sirve para la nutrición (322 b) y para resolver todos los problemas de su falta de dotación natural pero no para la lucha con los otros animales; y segundo: cuando intentaban edificar o construir

---

127. Castigo que no afecta a los hombres como luego veremos, pues Zeus les ayuda ante su más que próximo final ante el acoso de los animales y luchas internas.

128. Cf. García Gual. *Prometeo: mito y tragedia.* Ed. cit., 63-64, da cuenta de cómo esta versión del mito de Prometeo por parte de Protágoras tiene unas diferencias específicas con respecto a la tradición mítica: Prometeo no sólo ofrece el fuego a los hombres sino que les da una habilidad técnica, cosa que no ocurría en las narraciones anteriores. Para García Gual esto sería un síntoma de que el sofista quiere darle importancia a las *téchnai* pero, a la vez, es una importancia relativa pues hace falta que luego venga Zeus a ayudar a los hombres.

129. Hay que hacer notar cómo esta *téchne* junto con el fuego hace que el hombre pueda suplir aquella serie de carencias que en 321 c vimos que le afectaban y que la dotación natural no le llegaba a cubrir (la carencia del vestido con el vestido; el andar descalzo con calzado; el andar sin abrigo con el fuego y con la vivienda junto con el abrigo; y el estar sin armas, como veremos seguidamente, es una de las fallas que hacen intervenir a Zeus). Así vemos el avance con respecto a la anterior situación y así se entiende la triple división a la que aludíamos al empezar el análisis del *mýthos*.

(*ktídso*) ciudades-estado (*póleis*)[130] se atacaban unos a otros y se disolvían las *póleis* por lo que volvían a matar a los hombres los otros animales.

En ambos casos, el problema viene por la falta de la *politiké téchne*: pues la forma de combatir a los animales es la *polemiké* (la técnica o arte de la guerra) y esta técnica es una parte de la *politiké*; y la forma de construir *póleis* es la *politiké téchne*.

Hasta aquí llegaría la segunda parte del progreso humano, pues de haber continuado así el hombre hubiera muerto. La tercera parte la introduce la intervención de Zeus para salvar al hombre de la aniquilación mediante unos nuevos regalos que vuelven a cambiar al hombre.

---

130. Cf. Tomás Calvo Martínez. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Cincel, 1986, 23 y ss., la palabra griega *pólis* se refiere tanto a ciudad, como a Estado, como a ciudad-Estado, pues es una comunidad de hombres con unos vínculos no homologables a las ciudades actuales; por otro lado tampoco son equiparables a los Estados actuales al tener unas dimensiones territoriales mucho menores las *póleis* griegas. Por todo ello opto por tomar la palabra por ciudad-estado que se ajusta mejor a la narración que mantiene Protágoras, pues como hemos visto en 322 a los hombres en este estado de las *téchnai* pueden construir casas donde vivir, con lo que la referencia en 322 b a la construcción o edificación de *póleis* (el verbo griego es *ktídso*, por lo que no puede ser entendido como un formar grupos como veremos más adelante en la interpretación de Kerferd; ni referirse, tampoco, a un sentido físico de construir los edificios de una ciudad, ya que la palabra *pólis* implica relaciones mutuas entre hombres y no sólo la referencia a los edificios que forman una ciudad, por lo que al faltar las relaciones humanas se disuelve la *pólis* como vemos que ocurre en el *mýthos*). Así la referencia a *construir póleis* no se puede entender en su sentido estricto de construir ciudades pues haría ininteligibles las referencias a la política de Protágoras: este estado técnico vendría a decir que lo técnico (sin nada más) no constituye lo propio del hombre. Cf. Tucídides. I. 10. 2.allí vemos que si Esparta y Atenas fueran asoladas y sólo quedaran los edificios nadie sabría si fue una gran *pólis*, puesto que una *pólis* es mucho más que sus edificios y viviendas (la referencia a Esparta es claramente muy actual al no conservarse gran cosa de esta *pólis*). Sobre la relación de las *téchnai* y lo que enseña Protágoras es algo a lo que tendremos que volver más adelante.

1.2. LA INTERVENCIÓN DE ZEUS.

En 322 c vemos que Zeus, ante el destino que le esperaba a los hombres, decide mandar a Hermes para que les reparta el *aidós* y la *díke*,[131] para que hubiera orden (*kósmos*) en las *póleis* y lazos comunes de amistad (*desmoí philías sunagogoí*). El reparto, ante la pregunta de Hermes, se hace a todos los hombres (*anthropoi*) pues si no no llegaría a haber *póleis*.

Antes de seguir con el análisis de la narración mítica detengámonos en este punto.

En esta parte de la narración ha aparecido la referencia al fundamento de la democracia que han visto los estudiosos en el sofista: el sentido moral (*aidós*) y la justicia (*díke*) se reparte a todos los hombres pues de lo contrario no podría haber *póleis* al seguirse haciendo daño mutuamente. Con esto vemos que el regalo de Zeus es, en verdad, la *politiké téchne*, que es la política.[132]

Esta intervención de Zeus, para gran parte de los autores que se refieren a Protágoras, es vista como una señal clara de que la dotación na-

---

131. Las traducciones de estas dos palabras pueden ser múltiples: García Gual en nota a su traducción del diálogo, en este pasaje, explica que la palabra aidós se refiere a respeto, vergüenza y pudor y cita a Mondolfo y Taylor que optan por traducir por conciencia moral optando finalmente García Gual por traducir como sentido moral. Guthrie. Historia de la filosofía griega. Vol. III, ed. cit., 74, entiende que aidós se refiere a una cualidad moral compleja que tiene entre sus elementos el pudor, el recato y el respeto a los demás y que no estaría muy lejos de la palabra conciencia. Dike, por su lado, se referiría a un sentido de bondad, rectitud o justicia.

132 Cf. Untersteiner. *I sofisti*. Vol. I. ed. cit., 100-101, Protágoras se estaría refiriendo a la organización racional de la vida humana al juntar *aidós* y *díke* que son unos principios ordenadores (*kósmoi*) y de solidaridad (*philía*); por otro lado, p. 121 n. 36 la *politiké* va con la *homonoia* que es la concordia. Por tanto la política busca la concordia de los diversos hombres que viven en la ciudad-estado y esta concordia sólo se puede conseguir si los distintos hombres participan del sentido moral y de la justicia que es justamente lo que es el regalo de Zeus.

tural del hombre es insuficiente;[133] por otro lado, es un síntoma de que la *díke* ya no es un castigo de Zeus sino un principio de igualdad procedente del deliberar (*bouleúesthai*);[134] esta igualdad lleva a una negación de la tesis aristocrática y tradicional[135] que se resumía en la siguiente serie de argumentos: hay unas *aretai* que son *phýsei*, así los aristócratas, gracias a su buena educación y mayores recursos económicos, están más capacitados que las clases inferiores para ejercer las tareas de gobierno, pues los dioses premian la *areté* con la riqueza, así los aristócratas son los *agathoi* y *kaloi* (buenos y bellos) y el pueblo llano son los *kakoi* (malos).[136]

Por otro lado se ha visto en Protágoras una visión optimista frente a la tradición mítica anterior,[137] claramente pesimista.[138] Aunque otros

---

133. Asi, *v. gr.*, Kerferd. *The sophistic movement.* Cambridge: Universidad, 1981, 126.

134. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Ed. cit., 264.

135. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Ed. cit., 220.

136. Cf. Luis Gil. «El tropos demokratikós. Manipulación ideológica del lenguaje y efectos psico-sociales». Logo. Revista de Retórica y Teoría de la comunicación, I, 1, 2001, 96.

137. Cf. Untersteiner. *I sofisti.* Vol. I. ed. cit., 102, hace una interesante interpretación de todo el mito narrado por Protágoras al entender que entran en juego los conceptos de *kreítton lógos* y *hétto lógos*, el primero, sería la técnica política que se opone al estadio de la sabiduría técnica, que se correspondería con el segundo tipo de *lógos*; en n. 40 p.121 el *hétto lógos* sería la tradición pesimista anterior y, a su vez, n. 39 p.121, el estadio de las técnicas se igualaría a la *aisthésis* frente al estadio último de la civilización que son *aidós* y *díke*, de tal modo, que el sentido moral y la justicia superan al estadio, más sensible, de las técnicas. A pesar de ello seguimos considerando que el estadio técnico de los hombres no es un estadio simplemente sensible. Añadiendo que en p. 101 Untersteiner habla de una naturaleza humana racional por los regalos de Zeus, que a pesar de haber visto ya la luz los hombres, sí serían parte de su naturaleza estos nuevos regalos, lo que deja sin explicar qué sentido tiene dictar un *nómos* para quien no reúna estas capacidades.

138. Cf. Hesíodo. *Trabajos y días*, 190-201, que vuelven a aparecer las palabras *aidós* y *díke* pero tratadas en forma muy distinta: pues Hesíodo, dentro del mito de las edades del hombre, ha llegado a la última edad y en esta la *díke* estará en la fuerza de las manos y el *aidós* habrá dejado de existir. Los malvados tratarán de hacer todo el mal posible a los buenos; terminando por irse los dioses al Olimpo dejando al hombre entre males que nunca tendrán solución.

autores han visto en estas interpretaciones de Protágoras una visión deformada de Grecia.[139]

En 322 d Zeus termina por imponer una ley (*nómos*) que queda expuesta con estos elementos: que aquel que no participe (*metécho*)[140] de *aidós* y *díke* se le mate (*kteíno*) como una enfermedad de la *pólis* (*nóson póleos*).[141] Por tanto Zeus establece la muerte de aquel que no participe del regalo que permite construir *póleis* y, esta muerte se tomará como una forma de acabar con una enfermedad de la *pólis*.

La magnitud de la pena (la muerte) para el que no participe de los dones enviados por Zeus parece indicar algo: como vimos en 322 b las *póleis* se disolvían por los continuos daños que se hacían mutuamente todos los hombres[142], la intervención de Zeus vendría a poner remedio a esa situación y así cuando algún hombre sigue persistiendo en la actitud previa (sigue haciendo daño a lo otros) hay que tratarlo como una enfermedad, como una vuelta a un estado ya superado por la *pólis*.[143]

---

139. Cf. Schiappa. *Protagoras and logos*. Columbia: Universidad, 1991, 184, cita varios autores que han atacado esta visión optimista de Protágoras porque en la Atenas de su tiempo había exclusión de la ciudadanía, así estaban excluidos las mujeres, los extranjeros y los esclavos. Aunque, por otro lado, como hemos visto en 322 c se refiere a *anthropoi* que son los hombres y refiriéndose a todos y no a los varones o una casta social. También cf. García Gual. *Prometeo: mito y tragedia*. Ed. cit., 61, se destaca que en la narración de Protágoras frente a la de Hesíodo y otros autores míticos no hay diferenciación de sexos a la hora de la creación de los hombres; pues en la visión mítica el varón era preexistente y la mujer sale del barro. Sin embargo sobre este tema volveremos más adelante.

140. Que es el mismo verbo que ha usado cuando se ha referido al reparto de *aidós* y *díke* entre todos los hombres en el mismo pasaje, 322 d.

141. *Nóson* con clara implicación con el verbo *noséo* que es estar enfermo, este tipo de palabras aparecerán también cuando tratemos la parte de Gorgias, en ese caso será *noséma* referida a Helena cuando cayó presa de *éros*, Gorgias habla de que habría que compadecerse de ella puesto que ha sido algo sobrevenido a Helena y no propio suyo (*infra* el tratamiento del parágrafo 19 de *Encomio de Helena*); es clara la diferencia de tratamiento.

142. Como vimos la frase era: *edíkoun allélous*.

143. Cf. Kerferd. *The sophistic movement*. Ed. cit., 142-144, se indica con *aidós* y *díke* que no son una mera necesidad pero, sin embargo, son requeridos para poder vivir juntos, tampoco serían por naturaleza puesto que el hombre los ha adquirido una vez que ha salido a la luz; para Kerferd además se añade que el que Zeus ponga un *nómos* para que se cumpla indica que no es por naturaleza, pues cabe la posibilidad de actuar injustamente aunque tiene su correspondiente pena.

Pues como hemos ido viendo ha habido una serie de fases en el desarrollo humano que han ido introduciendo unas características en los hombres, adquiriendo estos una serie de propiedades que antes no poseían, que se podrían entender como elementos que contribuyen a un desarrollo en una dirección; por tanto, cuando alguien sigue haciendo daño o cometiendo injusticias,[144] en verdad, está retrocediendo hacia una fase ya superada y creando una vuelta a una situación ya pasada.

Algunos autores han entendido que se refiere aquí a un paso de un estado de naturaleza a un estado sostenido en un contrato.[145] Considero que introducir conceptos externos al propio texto de la narración puede introducir confusión más que claridad en el texto. Como hemos ido viendo a lo largo de este estudio sobre el *mýthos* que narra Protágoras, en ningún lugar ha aparecido la palabra *contrato*[146] y la referencia a un estado natural de los hombres tiene sus problemas, como hemos visto al tratar las intervenciones de los dioses junto con las de Epimeteo y Prometeo y el caso específico de los hombres con respecto a los otros animales que, por otro lado, ha llevado a la intervención, en último lugar, de Zeus ante la mala adaptación del hombre.

Hasta aquí llegaría la narración mítica[147] de Protágoras pero como vimos al principio había dos elementos relacionados, además del *mýthos*

---

144. Errores de fases anteriores ya superadas.

145. Así lo vemos, *v. gr.*, en Solana Dueso. *El camino del ágora*. Ed. cit., 102-105, considera este autor que se pueden aplicar los conceptos de contractualismo a Protágoras y que lo que hemos llamado estados previos de ordenación de las especies y de la fase técnica, para Solana Dueso, son el estado de naturaleza del hombre; así la intervención de Zeus y sus regalos para el hombre hacen una transformación interna en el propio hombre y se hace *político*.

146. Considero más bien que lo que habría en Protágoras es un convencionalismo siempre con relación al *nómos*, sobre lo que tendremos que volver cuando nos refiramos al diálogo platónico *Teeteto*.

147. Tal como indicamos al principio del análisis de este relato mítico el mito cumple una función de ejemplificación de una teoría previa y el *lógos* que le sigue no es una defensa del relato mítico sino una nueva defensa de la posición teórica del sofista. Cf. Untersteiner. *I sofisti*. Ed. cit., 98, Protágoras usa el mito para una defensa de lo racional, algo que, según Untersteiner, habría empezado Heródoto.

estaba el *lógos* que empieza cuando Protágoras pasa a analizar varios elementos que han quedado expuestos en la narración mítica: qué es la *téchne politiké* junto con la *isegoría,*[148] la concepción sobre el castigo que propone el sofista[149], la concepción sobre la educación en relación con su concepción del hombre,[150] lo que nos lleva a tener que tratar el tema de la autoctonía o falta de ella en el pueblo griego.[151]

Pasemos al primer asunto:

Para Protágoras la *téchne politiké* es claramente una técnica que pueden usar todos pues en la narración mítica se dice que fue repartido entre todos la *areté* política[152] al repartirse el sentido moral y la justicia a todos sin excepción. En 323 c se hace el siguiente argumento: los atenienses deliberan todos en los asuntos públicos principalmente porque todos participan de la *areté* política que es la que hace posible la vida en las *póleis,* como vimos en la narración mítica; si no participaran de esta *areté* no habría *pólis,* pero como hay *pólis* todos tienen que tener esta capacidad en algún grado.

La argumentación usada en este pasaje alude a una situación de hecho: la vida en Atenas es posible gracias a que los habitantes de la misma respetan las leyes y a que hay lazos de ayuda mutua que permi-

---

148. Término fundamental de la democracia griega: la igualdad en el uso de la palabra y, Protágoras ha intentado dar una base justificadora de su uso: cf. Luis Gil. Art. cit., 96. No podemos olvidar que el *mýthos* lo narra Protágoras ante la problemática que expone Sócrates de que se suele aceptar la palabra de cualquiera en los asuntos públicos (319 a) frente a los asuntos técnicos en que se oye al experto.

149. Que lo expone a modo de ejemplo de cómo el pueblo ateniense comparte su concepción sobre la política (324 a).

150 La relación de *nómos* y *phýsis* en los hombres a la hora de su educación.

151 Tendremos que referirnos al diálogo platónico *Menéxeno* y al *discurso fúnebre* de Pericles. En donde se discute si hay una base de *eugéneia* en el pueblo ateniense o son sus leyes las que hacen bueno al pueblo ateniense.

152 Cf. Guthrie. *Historia de la filosofía griega.* Vol. III. Ed. cit., 73, Protágoras estaría en un punto difícil de la argumentación pues si mantiene esto se quedaría «en paro»[sic.] pues él mismo ha dicho que es maestro de areté. Sobre cómo saldrá de esta es algo a lo que tendremos que volver más adelante.

ten una vida en común; pues de lo contrario sería imposible la vida en la *pólis*.[153]

La única diferencia entre unos ciudadanos y otros es su grado de desarrollo pues no es por naturaleza (323 c, *ou phýsei*) ni se desarrolla por sí misma (íd., *automáton*) sino que es enseñable (íd. *didákton*).[154]

La referencia al más rico económicamente es únicamente como aquellos que tienen la capacidad de pagar los honorarios de los maestros (326 c, pues sus hijos son los primeros que entran en la escuela y lo que salen los últimos al tener más dinero) pero las habilidades naturales no son hereditarias[155], pues de malos padres pueden salir buenos hijos y de padres buenos malos (327 b, para el caso de los flautistas; 328 c, en el caso de la *areté*).[156]

---

153. Pues si fuera la situación normal el continuo ataque mutuo nos llevaría a la situación descrita en 322 b donde ante el intento de construir ciudades-estado, como se atacaban todos entre sí, la vida en común era imposible y se disolvían siendo, entonces, pasto de las fieras. Lo que nos indicaría que esta fase de la civilización se debería entender como una explicación probable pues si fuera así no habrían llegado muy lejos. Cf. Aristóteles. *Política*. III, 9, 8: así la *pólis* necesita de la *phília* y en 9, 14, la vida en común supone la amistad. Cf. Demócrito B 250 y B 255 la *homónoia* es lo que permite todo en la vida de los hombres y cuando aumenta la cantidad de pobres se salvan por la ayuda mutua.. Cf. Jenofonte. *Memorabilia*. IV, 4, 16, ocurre la *homonoia* cuando los *nómoi* son obedecidos y esa *pólis* tiene un gran bien.

154. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Ed. cit., 261, al incluir la *areté* política a todo el pueblo rompe el fundamento justificador aristocrático basado en una *phýsis* especial de su casta frente al pueblo; el valor guerrero cantado por Homero y las gestas olímpicas de Píndaro junto con el servicio a la ciudad de Tirteo que era la *areté* aristocrática cae ante el avance de esta idea democrática basada en una participación de todos en lo político que ataca la línea de justificación del pensamiento aristocrático; p. 285 y ss., la aristocracia, que no quería perder poder, critica a la democracia la subvención a los pobres para que participen en política, pues la aristocracia entendía la participación con gasto personal y gratuito que era lo tradicional de las clases pudientes.

155. Cf. kerferd. *The sophistic movement*. Ed. cit., 145. Es interesante el juego con la palabra *ability* (capacidad o habilidad) que hace Kerferd al decir que la única *ability* que tienen los más ricos es la de pagar los honorarios de los sofistas pues la otra *ability* natural no es hereditaria como ocurre con los flautistas y los políticos como Pericles.

156 Tanto en Sócrates (319 d y ss.) como en Protágoras (326 e y ss.) vemos que no se hace ninguna defensa de una herencia de la *areté* que pase de forma natural y hereditaria (*phýsei*) de padres a hijos: fundamento de la educación aristocrática. Sobre este respecto cf. W. Jaeger. *Paideia*. México: F.C.E., 1974, 225, frente a la aristocracia de sangre Platón propondría una aristocracia espiritual, quedando así la evolución: Píndaro-Esquilo-Platón.

Entonces la *isegoría* sería lo más propio de la democracia ateniense, y así lo vemos en el *discurso fúnebre*[157] de Pericles:[158] las mismas personas que tienen sus trabajos particulares cuando hay que deliberar sobre un asunto público todos participan porque tienen suficientes conocimientos y al que no participa se le llama inútil, y si llega el caso de que en un asunto hay que tomar una decisión se delibera el tiempo necesario.[159]

Como vemos, la *isegoría* ha quedado fundada en el conocimiento político que de la *politiké téchne* tiene los hombres y el principal problema que se encuentra Protágoras es cómo entiende que una *téchne* pueda ser entendida por todos y no tenga un solo experto. Que es el asunto de qué clase de *téchne* es la que dice enseñar Protágoras.

Protágoras dice enseñar la *téchne politiké*, así lo entiende Sócrates y así se lo confirma el propio sofista en 319-a pero, sin embargo, esta técnica no es una técnica como las demás, *i. e.*, como las que hemos visto en el relato mítico (322b, *demiourgiké téchne*[160]) ni tampoco son como las que enseñan el resto de sofistas (318 e y ss.) como el cálculo, astronomía, geometría y música. Por tanto, no es propiamente una *téchne* en sentido estricto, por eso son todos partícipes de ella y no hay unos expertos, la razón estaría en que son todos expertos en ello, y Protágoras

---

157. Tucídides, II, 40, 2.

158. Son claras las referencias mutuas de Pericles y Protágoras: cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Ed. cit., 260.

159. Cf. Luis Gil, art. cit., 100. Sería en este punto en el que recibe más críticas la democracia ateniense, sobre todo de parte de Platón. Luis Gil entiende que Platón critica la *isegoría* porque la política como todas las demás técnicas tiene sus expertos, no sirve cualquiera, y no se puede pretender que resuelvan los problemas de la colectividad quien a penas resuelve los suyos propios (entiendo que la referencia aquí es a los que trabajan en sus trabajos particulares y luego entran a debatir haciendo uso de su *isegoría*: cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Ed. cit., 285, a pesar de la subvención del Estado ateniense las clases pobres tenían que dedicarse al trabajo privado), quedando entonces el grupo de los vagos y derrochadores para dedicarse activamente a la política; Luis Gil da la siguiente referencia: Platón. *República* 564 b.

160. Que también las llama técnicas de la vida.

se presentaría como alguien que destaca en eso, *i. e.*, en hacer buenos ciudadanos a los hombres (328 b).[161]

Atendamos a lo que nos dice Schiappa[162] sobre Protágoras: la *areté* a la que se referiría el sofista sería aquella que se muestra en la cooperación, a Protágoras le interesa la relación del *lógos* con el juicio colectivo, evitando de esta forma caer en dos peligros: el solipsismo y el absolutismo subjetivista pues al realizarse la vida de los hombres en la colectividad (en las *póleis*, como vimos antes al tratar la narración mítica) hay una intersubjetividad que lleva a la *homonoia*, a la concordia. Por lo que, frente a las teorías de la aristocracia y su herencia de sangre de padres a hijos, Protágoras está basando la actuación de la sociedad y de la política en los propios hombres y en su capacidad de discusión y debate[163], en fin, en el *lógos*. Así Schiappa entiende que el *lógos* es una *areté* que construye *nómos*.[164]

Con lo que volvemos al tema del trabajo: Protágoras, de entre todos los sofistas[165], es el único que defiende el *nómos*[166] como construcción

---

161. Cf. Kerferd. *The sophistic movement.* Ed. cit., 126-130: en las comunidades siempre habría algunos hombres que destacan como en este caso Protágoras. Así para Kerferd Protágoras lo que hace es una defensa de su estado actual de civilización (p.130) y lo que enseña es a discernir y enseñar la tradición actual de una comunidad particular, pues la doctrina de Protágoras (p.126) requiere un progreso ético y social en educación de forma continuada, como vemos en el fragmento D-K B 3; pues la *areté* política no es algo de dotación natural (pp. 126-127).

162. *Protagoras and logos.* Ed. cit., 182-185.

163. Cf. W. Jaeger. *Alabanza de la ley.* Madrid: F.C.E., 1953, 36-37. El *nómos* en las polis griegas no es algo impuesto desde un aparato estatal sino una costumbre no escrita (así lo entiende Jaeger), aceptada por todos, acerca de lo justo y lo que no lo es; esto lleva implicado una virtud cívica que se refiere a cuando la polis educa a los propios ciudadanos, educación que consiste en enseñar el espíritu de las leyes. La interpretación del *nómos* como *ágraphoi nómoi* es posible debido a que es un fundamento de la democracia (el que todos los ciudadanos tengan *areté* y puedan enseñarla) y que hace posible el propio sistema democrático; por ello sería una condición de posibilidad para que se diese la vida en la *pólis* pues es una situación anterior a las leyes escritas del Estado y, en ese sentido, se pueden entender que sean *no escritas.*

164. *Protagoras and logos.* Ed. cit., 185.

165. Cf. Guthrie. *Historia de la Filosofía Griega.* Vol. III, 69 y 72. Protágoras sería un seguidor de Jenófanes en algunos puntos pero, entre todos los sofistas, es el único que pone la relevancia en el *nómos* frente a la *phýsis*. Como estamos viendo aquí también y al tratar a Gorgias y Antifonte más adelante.

humana[167] con sus problemas pero destacando su elaboración como algo humano.[168]

Esto nos lleva a la concepción que sobre el castigo tiene el sofista, que también aparece en el diálogo platónico de *Protágoras* en 323 c-324d, donde vemos la concepción acerca de lo que se castiga y qué motivo tiene el propio castigo.

Si nos acercamos al pasaje 323 d allí vemos que los hombres[169] no castigan aquello que es *phýsei* o *týchei*, *i. e.*, aquello que es por naturaleza o por azar o fortuna.[170] En esos casos lo que se hace es compadecerlos (*éleo*) pues al ser algo azaroso o de la naturaleza se entiende que no hay una preparación para hacer eso (*didaschê*) y, por ello, no merece castigo ni pena. Frente a esto, en 323 e, aquellas cosas que necesitan de un proceso de enseñanza, si se emplean en hacer algún daño, incluyen una diferencia frente a lo que se veía cuando era la naturaleza o el azar, por ello, merecen castigo.

La diferencia principal está en si hay enseñanza o es lo azaroso o lo natural lo que interviene en la convivencia humana, a lo que hay que añadir el *asunto de la jabalina* que nos trasmite Plutarco:[171] por la que

---

166. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Ed. cit., 225, un *nómos* que en la democracia ateniense obliga al gobernante a hacer el mayor bien y le somete a la crítica del pueblo, lo que se opone completamente a la visión tradicional (p. 223 y ss.).

167. Cf. Jaeger. *Alabanza de la ley*. Ed. cit., 40-41. La ley tal como es entendida por el sofista implica que la ley no sigue a la naturaleza y la impone el hombre. El sentido de justicia (*díke* en la narración mítica de Protágoras) estaría en los hombres por Zeus pero los que hacen justicia son los hombres.

168. Cf. Solana Dueso. *El camino del ágora*. Ed. cit., 109. El fundamento de Protágoras sería una visión del hombre actuando en política, por lo que se evita, al actuar todos, que la voz de uno o de algún grupo se vuelva ley, pues no hay más ley que la legalmente establecida. Que por otro parte hay que defender ante el resto de hombres usando de la *isegoría*.

169. Cf. Trevor J. Saunders. «Protagoras and Plato on punishment». En: Kerferd (ed.). *The sophists and their legacy*. Wiesbaden: Steiner, 1981, 134. La teoría penal expuesta en este diálogo por Protágoras sería la de su tiempo, la del Estado ateniense.

170. La *týche* volverá a aparecer en Gorgias en el tratamiento de la cuarta causa de la huida de Helena y allí lo tratamos.

171. *Pericles*, 36 (= D-K 80 A 10).

un día en el desarrollo de unas pruebas de pentatlón un atleta hirió a Epitimo que luego murió; Pericles y Protágoras estuvieron un día entero dilucidando a quién habría que nombrar culpable: al atleta, a los jueces o a la jabalina.

Quitando la primera impresión que puede dar el testimonio sobre el sofista, es bien cierto que en la Atenas del siglo V a. C. se llevaban a cabo juicios a objetos inanimados[172] y en este caso es una jabalina. Pero si atendemos a la cuestión que se está dilucidando allí, vemos que se tiene en cuenta la voluntariedad o la falta de ella al hacer algo, en este caso, es de si se hirió a Epitimo de forma voluntaria o fueron otros elementos los que entraron en juego. Y esto incluye una diferencia con respecto a las visiones anteriores al sofista, porque en las visiones religiosas aquel que hace algo de este tipo, sea o no voluntariamente, es culpable y lleva encima una mancha.[173]

Si atendemos a la trilogía *Orestea* de Esquilo vemos claramente esta diferencia: así, *v. gr.*, en *Agamenón*, vv. 1559 y ss., se enuncia que es ley divina que el asesino pague sea quien sea y sean las circunstancias que sean. Por tanto, el asesino tendrá una mancha sobre él que no podrá quitarse de encima hasta que muera o lo asesinen.[174]

El tema de fondo de la trilogía de Esquilo es claramente la visión de la venganza de sangre que, por otro parte, es una de las leyes fundamentales de la aristocracia que Esquilo resuelve cambiando a las Erinnias su función, pasando de vengadoras a guardianas de las buenas costumbres, con ello, cambia el nombre por Euménides, como podemos ver en la propia tragedia del mismo nombre.

---

172. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Ed. cit., 281. Esta ley por la que se juzgaba objetos inanimados era considerada una ley reaccionaria junto con la del matrimonio forzado de una mujer con un pariente para evitar la extinción de la familia. Ambas leyes se seguían manteniendo en la Atenas democrática y, también, en la época de Pericles.

173. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Ed. cit., 312.

174 .En esta obra de Esquilo, la primera de la trilogía, estas palabras son anunciadas por Clitemnestra, la mujer de Agamenón, que será quien asesine a su marido por haber matado a Ifigenia, la hija de ambos, para poder complacer a Posidón y que el dios les permitiese llegar a Troya, al inicio de la guerra de Troya.

Frente a esta visión, Protágoras se muestra partidario de incluir una diferencia a la hora de juzgar sobre estos asuntos: la voluntariedad o, en su caso, falta de voluntariedad, *i. e.*, la subjetividad entra de lleno a la hora de juzgar sobre estos asuntos. Y, por otro lado, en 324 b del *Protágoras* se habla específicamente de la venganza, que es el tema que hemos visto en Esquilo referido a la venganza de sangre: aquel que se venga (*timoreo*) *alogístos* (insensatamente) es una fiera (*therían*); por otro lado, en 322 b las fieras (*theríoi*) eran las que aniquilaban a los hombres cuando estos intentaban formar *póleis*.

Pues la venganza entendida como castigo por lo que se cometió en el pasado no lleva a ningún lugar, porque lo que ha ocurrido no se puede rectificar para que no hubiera ocurrido (324 b). Así el castigo es con vistas al futuro, para que no se vuelva a hacer y para que sirva de modelo al resto.

La venganza de sangre, ley principal de la aristocracia, retrotrae al hombre a un estadio superado, a aquel en que los hombres se cometían injusticias continuamente y no permitían vivir en la ciudad-estado, pues es esa conducta algo propio de aquellos que vimos que no cumplen el *aidós* y la *díke*, y que pretenden volver a una situación ya superada.[175]

Para Protágoras cabe una vuelta de los ciudadanos injustos a la vida de la *pólis*, teniendo como fundamento que los hombres se hacen buenos colaborando en la propia vida de la *pólis*, no como comerciantes o agricultores, que son necesarios para la vida en al ciudad,[176] que sería algo de las técnicas; sino en la política, en la toma de decisiones de la ciudad. Por otro lado, las injusticias de los ciudadanos tienen un remedio y no se deben a una *týche* o *phýsis* humana que lleve a destruir a los

175. Cf. Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. Ed. cit., 270. Para Adrados esta visión del sofista cuenta con una punto flaco que es el no contar con los elementos claramente no controlables por los hombres como serían los factores instintivos y los valores tradicionales, con un gran valor antiguo, que se siguen manteniendo. Juntando a ello el elemento irracional de la *týche* (fortuna o azar). Sobre esto volveremos cuando tratemos la parte de Gorgias sobre la cuarta causa de la huida de Helena.

176. Así lo hemos visto en la narración mítica 322 b, es un medio necesario para la vida pero no sirve por sí mismo, hace falta la polítca.

propios ciudadanos y la *pólis* junto con sus leyes; es la calidad de su forma de gobierno la que hace buenos ciudadanos.

Frente a esta visión tenemos en el *Menéxeno* platónico que hay una visión totalmente contraria: es la igualdad de nacimiento según naturaleza la que da igualdad en la política (239 a). Luis Gil ve en esta postura una postura claramente racista[177] que podemos ver en otros pasajes: en 245 c y ss. el pueblo ateniense sería por naturaleza hostil al bárbaro pues es un pueblo puro sin mezcla de ningún bárbaro, haciendo la diferencia de bárbaro por naturaleza y griegos por ley, esto es, que aún no habiendo nacido griego es tomado como tal por las leyes, pero que no son tomados por griegos, pues no son de la raza griega.

La posición de Protágoras es claramente contraria, pues no es la *phýsis* la que da igualdad a los ciudadanos sino el *nómos*, que es la constitución y la vida en la *pólis*; una vida en la *pólis* que es complicada debido, principalmente, a que no hay un fundamento natural en la actuación humana, lo que requiere llegar a acuerdos por medio de la *isegoria* entre todos los hombres.[178]

Esto lo vemos explicado paradigmáticamente por Luis Gil en el siguiente texto sobre la democracia ateniense:

«Lo característico, pues, del sistema democrático y del carácter de los que en él se crían, sería la ausencia de caracterización, la indefinición constante, el continuo cambiar de gustos, actitudes y ocupaciones, sin orden ni concierto alguno, lo que para quien estaba convencido de la inmutabilidad del ser constitutía una completa aberración.»[179]

Como vemos, hay algunas características que se pueden ver reflejadas en el sofista, aunque en el texto se refiere a la visión que Platón

177. Luis Gil. *Art. cit.*, 95. Pues la superioridad de los atenienses sobre el resto de pueblos daría lugar a su superioridad en su constitución. Por otro lado Pericles en su discurso fúnebre habla de la constitución de los atenienses como la causante de esta gran superioridad lo que da completamente la vuelta a la posición del *Menéxeno*.

178. Como dijimos antes, la posición de Protágoras será revisada por Gorgias y, finalmente, atacada por Antifonte desde diferentes puntos como veremos más adelante al tratar a estos autores.

179. *Art. cit.*, 99.

tenía, tal como la entiende Luis Gil, sobre los demócratas y su democracia. Sin embargo, la falta de definición, que es aludida en el texto, concuerda claramente con quien parte de una falta de *phýsis* primigenia que le dé conductas ya predeterminadas de actuación, pues es al *nómos* que construye *pólis*, y que hacen entre todos los ciudadanos, al que se está refiriendo Protágoras.

Guthrie[180], citando a Platón en su obra *Leyes*, explica que se critica a los sofistas porque decían, equivocadamente según Platón, que la naturaleza era la antítesis de la ley; pues la naturaleza misma, al ser algo creado por un designio racional, es la mejor encarnación de la ley y el orden.[181] Protágoras, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, entiende que la naturaleza no es el fundamento de la política ni de las leyes que rigen la vida de la *pólis*,[182] sino que intenta buscar un fundamento humano a la participación política, que requiere de la participación de todos los ciudadanos.

---

180. *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. III, ed. cit., 18.

181. Esto será rebatido claramente por Antifonte y también por Gorgias como veremos en sus apartados.

182. Forma de justificación que ya habían usado los artistócratas como fundamento para acaparar el poder político. Como vemos la referencia a la política del momento no se puede dejar de lado pues Protágoras, a la vez que intenta fundamentar la política, sin referencias a la naturaleza, tiene que evitar el radicalismo de las críticas que pretenden ver una falta de fundamento en el *nómos*, como mera construcción relativa a una comunidad; por ello, intenta dar un fundamento sólido a la participación política, a pesar de su precaria situación, al ser algo propio de los hombres. Cf. Solana Dueso. *El camino del ágora*. Ed. cit., 108, frente al resto de sofistas que hacen una defensa del *iusnaturalismo* Protágoras hace una defensa de las leyes efímeras, que son tales, porque son de un ser efímero.

TERCERA PARTE

GORGIAS

Al acercarnos a Gorgias, si tenemos que buscar entre los escritos que nos han llegado algo relevante, tenemos que pasar, de una forma u otra, por el denominado *Encomio de Helena*[183] puesto que es donde podemos encontrar varios elementos que nos van a llevar a entender qué posición mantiene este sofista en el asunto del problema *phýsis- nómos.*

Una lectura rápida y sin entrar en el tema del texto nos puede dejar la impresión de que no se trata ningún concepto relacionado con *phýsis* o *nómos,* sin embargo hay que realizar una lectura detenida en busca de elementos que se relacionan unos con otros; por ello vamos a ir siguiendo el desarrollo de la argumentación que mantiene Gorgias en su propio texto. Pasemos a ello.

1. EL ENCOMIO DE HELENA DE GORGIAS.

Antes de pasar a la obra de Gorgias vamos a detenernos en la presentación de Helena de Troya, mujer en torno a la cual se va a desarrollar toda esta defensa por parte del sofista, y a la vez es un conocido

183. A este respecto considero interesante lo que Untersteiner nos dice en *I sofisti.* Vol. I. Milano: Lampugnani Nigri, 1967, 172: al decir que el título sería un mal título, puesto que más bien es una *apología.*

tópico mítico entre los griegos. Así podremos entender las distintas referencias que van a aparecer en Gorgias.

Toda la mitología griega tiene la característica principal de que está relacionada en todos sus personajes y no guarda una línea temporal sucesiva, por lo que tendremos que empezar desde una posición intermedia e ir recogiendo narraciones según vayan siendo necesarias a la línea principal que vamos a emprender que es la mujer Helena de Troya.

Empecemos por Paris o Alejandro:

Ante la discusión, por quién era más hermosa entre las diosas, que mantienen Atenea, Hera y Afrodita recurren a Zeus para que elija y este cede la decisión a Paris, pastor en las faldas del monte Ida. Cada una de las diosas para que la eligiera propone un regalo al pastor. Atenea le ofrece ser invencible en la guerra, Hera hacerlo soberano de Asia y Afrodita darle por esposa a la más bella de todas las mujeres que es Helena, esposa de Menelao. Paris responde a Afrotida que cómo le va a dar por esposa a Helena si ya está casada, a lo que la diosa responde que lo deje de su cuenta.[184]A Paris Helena le parece un buen trato y elige a Afrodita. Las diosas se retiran y en este intervalo Paris es reconocido como hijo de Príamo que es rey de Troya. Paris había sido abandonado ante el sueño profético de que Troya ardería si se criaba a su hijo recién nacido. Y es desde este punto del relato donde las diferentes versiones se amontonan, pasemos a enumerarlas: 1) Paris por indicación de Afrodita construye una escuadra y se hace a la mar acompañado por Eneas (otro héroe troyano);[185] 1) Paris se hace a la mar por orden de Príamo para recuperar a Hesíone, hija de Príamo, o si no para robar a una griega; 3) se añade a la versión 2) que ante la negativa a devolver a Hesíone roban a la griega más hermosa como castigo; 4) Paris llegaría a la casa de Menelao, durante un festín hace regalos a Helena, esposa de Menelao; Menelao comete la *imprudencia* de dejarlos solos para irse a Creta u otro lugar según las distintas fuentes, ausente el marido queda todo dispuesto

184. Cf. Antonio Ruiz de Elvira. *Mitología clásica.* Madrid: Gredos, 1984, 403, con todas las referencias a las obras fuente clásicas.

185. Cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica.* Ed. cit., 404.

para que Afrodita cumpla su promesa haciendo que Helena se enamore de Paris;[186] 5) según otras versiones ante la visión del ropaje y joyas de oro junto con el exotismo de Paris Helena quedaría prendada de él; 6) en otras es la belleza de Paris la que entusiasma a Helena y pide que se la lleve con él a Troya; 7) la más ampliamente reconocida por los griegos es que ambos se amaron mutuamente y Paris ordena que la rapten con el consentimiento de Helena;[187] 8) que fueron los dioses en general y ya no sólo Afrodita;[188] 9) y última, Paris se llevó un fantasma hecho por Hera y Zeus.[189]

Paris y Helena se hacen a la mar de noche y llevándose los tesoros del palacio de Menelao y dejando a la hija de Helena, Hermíone, de nueve años. Al llegar a Troya hay algunas discusiones imponiéndose al final el no devolver a Helena y casan a Paris con ella.[190]

Con esto tenemos la relación mítica sobre Helena que se nos ha trasmitido, antes de pasar a Gorgias considero pertinente citar algunos pasajes para ver qué consideración merece Helena para los griegos, para una posterior explicación:

«[Habla Príamo, rey de Troya, a Helena] ven aquí, hija querida y siéntate ante mí y verás a tu anterior marido, a tus parientes políticos y a tus amigos. Para mí tú no eres culpable de nada; los causantes son los dioses, que trajeron esta guerra, fuente de lágrimas, contra los aqueos.».[191]

Y ahora un texto de Virgilio:

«[Ha caído Troya y Eneas encuentra a Helena, habla Eneas] Ella, furia común a Troya y a su patria, ser odioso, temiendo a los troyanos enojados con ella, por la ruina de Pérgamo a par que la venganza de los dánaos y la cólera de su esposo abandonado a ocultas en cuclillas per-

---

186. Cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica*. Ed. cit., 405.
187. Así vemos esta versión en *Ilíada*, III, 173-175; *Odisea*, XXIII, 218-224.
188. Así en *Ilíada*, III, 164. Y para todo lo demás: cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica*. Ed. cit., 406.
189. Cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica*. ed. cit, 407; también en Platón. *Fedro*, 243 a.
190. Cf. Ruiz de Elvira. *Mitología clásica*. Ed. cit., 408.
191. *Ilíada*, III, vv. 164-165.

manecía al lado del altar. El alma me ardió en ira. [...] ¿y esta sin daño alguno volverá [...]? ¿y para eso ha muerto a hierro Príamo [...]?»[192]

Con estos breves pasajes de Homero y Virgilio tenemos algún dato más de cuál podía ser la concepción que se mantenía hacia Helena y, a la vez, podremos entender algo más la reacción que sobre este asunto nos presenta Gorgias al defender a Helena que es vista de formas tan dispares y polémicas. Es claro que Helena es vista de mala forma en ambos contendientes en la guerra de Troya, troyanos y griegos, los troyanos no terminan de defender a Helena completamente a pesar del pasaje de la *Ilíada*.

Pero pasemos directamente al texto de Gorgias:

«Orden [kósmos[193]] para una ciudad es la multitud de varones valerosos, para el cuerpo la belleza, para el alma la sabiduría, para un

---

192. Virgilio. *Eneida*. II, 572-581.

193. Traduzco *kósmos* por orden atendiendo a las razones expuestas por Tomás Calvo Martínez en: «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía antigua». Daimon. Revista de Filosofía, 21, 2000, donde en la página 24 se nos explica que la noción de *Phýsis* en los denominados *perí phýseos* va unida a la noción, no menos importante, de *kósmos*. Esta noción, p. 27, en estos pensadores tiene un uso más general del que tenía en el uso común (que son, por un lado, el de orden, y, por otro, el de belleza o adorno). Lo que nos interesa en este momento, es la noción de *Kósmos* como orden, al entender que implica una pluralidad de cosas subceptibles de ser o estar colocadas de modo adecuado las unas respecto a las otras y en su conjunto (p.27). Como es pertinente en el pasaje que estamos tratando, ya que son una serie de ejemplos que llevan a que haya un orden de las partes entre sí, por ejemplo: el cuerpo tiene orden si es hermoso, y para la ciudad es tener varones valientes (*euandría*). No pienso que sea pertinente sin embargo traducir por *armonía* o *perfección* como hacen Melero Bellido (que sigue la traducción de Untersteiner) y Barrio Gutiérrez en sus respectivas traducciones. Ya que el orden no implica necesariamente perfección y armonía, sino una componenda de las partes entre sí, que sería propio de la tradición de los *perí phýseos*, y no necesariamente cualquier orden o posición de las partes entre sí. Tomás Calvo, art. cit. p. 29, alude a que este concepto de *kósmos* tendría una noción que se puede compaginar con la idea de orden social, en el que cada uno ocuparía su sitio que le corresponde, y de ahí saldría la idea de Justicia. En los *perí phýseos* esta idea de orden se aplica al *kósmos* entero. Sin embargo para Gorgias, como iremos viendo, no se puede entender el orden en un sentido de orden perfecto o armónico, ya que siempre hay un elemento irracional que desestabiliza, cf. Francisco Rodríguez Adrados. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, 201: donde excluye a Gorgias del círculo intelectual de Pericles (donde sí estaría Protágoras), porque incluye elementos irracionales en la actuación del hombre y en su *phýsis*.

asunto[194] la excelencia [*areté*], para un discurso[195] la verdad.[196]Lo opuesto de estas cosas es desorden. Un varón y una mujer y un decir y un hecho y una ciudad, cuando sus asuntos merecen alabanza, deben ser con alabanzas honrados, mas si indignos de ellas, con censuras atacados. Pues igual error e ignorancia[197] hay en censurar lo que es digno de alabanza que en alabar lo que es digno de censura.»[198]

---

194. La palabra en cuestión es *prágmati* y por tanto con referencia a una acción, pero considero que no es pertinente la traducción por *acción* ya que puede llevar a entender que se refiere al concepto de acción moral, cuando parece tener más bien que ver con todo tipo de acciones, por eso veo más pertinente traducir por *asunto,* así se puede entender desde la acción moral hasta un negocio económico, y por eso que la excelencia sea lo que le conviene.

195. La palabra es *logos* y a nadie se le escapa la multitud de significados, sin embargo todos ellos relacionados con la capacidad de hablar y comunicarse, en fin, con referencia al lenguaje, por eso opto por traducir *logos* por discurso o parlamento(así hace Barrio Gutiérrez en su traducción), como sinónimo de contar; mejor que las traducciones de *razonamiento lógico* o *pensamiento* de Untersteiner, Melero Bellido, respectivamente, que indican más una concepción demasiado cercana a las posiciones de Platón y Aristóteles, obviando otros usos más comunes, como Heráclito. Cf. para los distintos usos de la palabra, Carlos García Gual. «Los sofistas y Sócrates». En: Victoria Camps (ed.). *Historia de la Ética.* Barcelona: Grijalbo, 1987, 42 y ss., donde alude a que la sofística tenía un acento en el poder persuasivo del *lógos* y entre las traducciones que considera pertinentes para la palabra están: palabra, discurso, razón y razonamiento; también es pertinente, y más cercano a nuestro sentir, A. García Calvo. *Razón común. Heráclito.* Zamora: Lucina, 1999, 34 y ss., donde explica que traduce *lógos* por razón basándose en que el uso de la palabra en español se refiere aparte de actividades lingüísticas a que también se refiere a contar de cuenta, junto al contar de cuento, decir, calcular y razonar, ya que lógos no sería más que el nombre del verbo *légo.*

196. Sobre este respecto en la relación de *lógos* y *alétheia* tendremos que volver cuando tratemos el parágrafo 2.

197. A este respecto Untersteiner en su traducción nos hace notar que la palabra es *amathía* y no *agnoía,* al entenderse que es un tipo de ignorancia que puede resolverse, como veremos hacia el final de este texto, frente al otro tipo de ignorancia que es la que usa Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco,* cf. entre otros lugares: III, 1, 1110 a ss.

198. *Encomio de Helena,*1.

«Tarea de un mismo varón es decir rectamente lo que debe y convencer[199] a quienes censuran a Helena, mujer en torno a la cual han venido en coincidir, unánimes y acordes, la creencia[200] de las acusaciones de los poetas[201] y el presagio de su nombre, que se ha convertido en recuerdo de desgracias. Yo, en cambio, quiero considerar esta dando un discurso[202] a los que la acusan de mala forma y quitando la culpa, demostrando que sus acusadores están equivocados y mostrando la verdad y acabando con la ignorancia.»[203]

---

199. El verbo en cuestión es *eléncho*, que incluye entre sus significados refutar, aunque si atendemos a lo que es el desarrollo del *Encomio de Helena*, en verdad no lleva a cabo una refutación, si no más bien un convencer a aquellos que maltratan la imagen de Helena de Troya, como vemos en este mismo parágrafo cuando habla de los poetas antiguos; que sin embargo no presenta los argumentos que mantienen estos poetas (que por otro lado se resumen en su crítica a Helena y no a ninguna otra posible explicación), y por ello, pienso que será más pertinente traducir por convencer, ya que Gorgias piensa que están en un error todos aquellos que censuran a Helena, y la censuran por ignorancia, no porque mantengan un argumento con razonamiento, aunque sean falsos.

200. Es la palabra *pistis*, que Melero Bellido traduce por sabiduría de los poetas y Untersteiner traduce por *sabiduría infalible* con los que no terminamos de estar de acuerdo; vuelve a aparecer en el parágrafo 13 referida a la *doxa*, que puede ser rebatida por el *lógos philosóphos*, que es el tercer tipo de *lógos*; sin embargo sí es importante al asunto que tratamos ver cómo hay un triple asunto relacionado: la creencia de los poetas se ve bien en algunos pasajes de Homero, así *Ilíada* II vv. 484-486, donde se nos muestra cómo los poetas conocen sólo la fama de las gestas y la realidad del asunto es sólo dada por las Musas; por otro lado, el tema de la ignorancia, que en este caso va unido a los poetas, puesto que en el parágrafo 1, ya ha aludido a los que censuran lo que hay que alabar, en este caso a Helena por parte de los poetas; y en tercer lugar está el tema de la verdad: como hemos visto en el parágrafo 1, *logos* y *alétheia* van juntos si se quiere un orden. Con esto tenemos que la creencia de los poetas, tiene ignorancia y que por eso censuran a Helena, y que Gorgias se propone eliminar esa ignorancia al fin de poner la verdad por medio de un convencer. Sobre lo que entiende Gorgias por verdad e nos referiremos. A este respecto también es interesante Platón, *Hipias Mayor*, 281 d, donde el sofista Hipias dice que los sofistas contemporáneos a él son superiores a todos los antiguos, incluidos poetas.

201. Las referencias a los poetas en este pasaje parecen ser claras a Homero y Hesíodo: cf. los fragmentos de Heráclito D-K B 57 y B 56, donde explica que ambos poetas son tenidos por los más sabios de los griegos todos, así como los maestros de la Hélade. Esto también nos será útil cuando lleguemos al parágrafo 6, donde hable de la causa divina en la huida, para tener un referente de la concepción divina griega.

202. La palabra es *lógos*.

203 *Encomio de Helena*, 2.

En estos dos primeros parágrafos Gorgias nos ha presentado lo que podríamos llamar *una declaración de principios*, el sofista pretende recuperar la buena fama de la mujer Helena, criticada por todos los poetas de la antigüedad. Aunque en los siguientes parágrafos se alude a las causas o cargos (*aitíai*), hay que destacar que Gorgias no alude a los cargos formulados desde antiguo; bástenos indicar que el pasaje de la *Ilíada* que hemos citado al principio, en el que Príamo decía que la única causa de la presencia de Helena en Troya era por los dioses, sin embargo, Gorgias va a proponer cuatro, incluida esta de los dioses, pero a su manera, como seguidamente veremos.

Un segundo punto es el del uso del *lógos*, y sólo éste va a utilizar a lo largo de su discurso.[204] Pero sigamos con el texto propuesto: en el parágrafo tercero, Gorgias hace una referencia al linaje de Helena, aludiendo a sus padres, Zeus y Tindareo; este presentar a dos padres nos lleva a detenernos un momento.

Las palabras usadas son *phýsis* y *génos*, ambas aluden al origen de Helena, traducidas normalmente como *nacimiento* y *estirpe*; sin entrar en polémica con estas traducciones, considero que hay que tener en cuenta que también puede ser traducido por *naturaleza* y *linaje*. Puesto que de estos dos padres, uno, Zeus, será conocido como el verdadero padre y por eso será tomado como padre; pero, el otro, Tindareo, sin serlo, será tenido por tal, al proclamarlo él y ser tomado por tal. Así tenemos una contraposición entre *Phýsis* y *doxa*,[205] por eso pienso que es pertinente la palabra de *linaje* frente a *nacimiento*. La contraposición, tal como se presenta aquí, parece no tener relación con la contraposición de *phýsis nómos*, pero es claro, que frente a la relación con el origen por nacimiento (que sería la relación genética, en su sentido etimológico) tenemos que también está el campo de la *doxa*, que es el campo de la fama,

---

204. Una prueba de ello es que en *Encomio de Helena*, 21, alude a que se ha mantenido dentro de lo que ha propuesto en este principio.

205. En el texto son las siguientes palabras: *genómenos* y *legómenos*, para Zeus y Tindareo respectivamente.

por la que uno puede pasar por padre sin serlo.[206] Sin embargo, como bien nos indica Gorgias, ambos fueron tenidos por padres de Helena[207].

Este asunto se sigue manteniendo cuando habla de los pretendientes de Helena[208], antes de estar casada con Menelao entre los pretendientes hay cuatro tipos[209] que tienen los siguientes epítetos: *eugeneías*, *eudoxían*, *euexían* y los que han adquirido una *sophía*. Con estos datos que tenemos, hay algo que sí podemos destacar, al igual que Tindareo, en el caso anterior, que competía con Zeus es llamarse padre de Helena; ahora el que ha adquirido la sabiduría se encuentra en el mismo

---

206. Cf. Francisco Rodríguez Adrados. *Ob. cit.*, 376-381, donde se nos explica el progresivo decaimiento de las ideas arcaicas con respecto a lo que se consideraba como natural, así hay unas ideas de igualdad entre los distintos hombres, llegando en algunos casos a la igualdad no por naturaleza si no por ley, como en el caso del nacimientos y las relaciones de padres con hijos; así se nos dan referencias de Eurípides. *Andrómaca,* verso 638 donde se equipara al hijo por *nómos* reconocido como tal por la ley de la polis con el que es un bastardo, explicando que algunas veces, es mejor el bastardo que el hijo legítimo. Así tenemos que en Gorgias hay rasgos de esta paulatina crítica a una especie de rasgos fundamentales por haber nacido en un lugar u otro. Aunque sea en el caso del padre, y aquí en el caso del hijo, son claros los parecidos entre ambas fórmulas.

207. A este respecto considero pertinente el testimonio de Aristóteles sobre Gorgias (D-K A 19=) *Política* III 2, 1275 b 26, cuando habla de que Gorgias comparó el derecho de ciudadanía de los lariseos con los que crean morteros, explicando que no es por naturaleza por lo que son considerados unos ciudadanos y otros no, sino que a modo de los procesos de fabricación hay un elemento de los hombres en todo ello, al incluir la palabra *demiourgos,* Untersteiner en la traducción del testimonio alude a que también en muchas ciudades, al menos las grandes, este nombre lo recibían los magistrados, aparte de los artesanos y obreros. Melero Bellido también nos destaca en nota a su traducción que gracias a la ironía gorgiana pudo enfrentarse a la aristocracia tesalia; podemos imaginarnos el enfrentamiento con frases del estilo de esta negando cualquier origen natural de una facción social.[

208. *Encomio de Helena,* 4.

209. Untersteiner en su traducción del pasaje alude a que se pueden dividir en dos grandes grupos: 1)aquellos que consiguieron lo que son por la fortuna y 2) lo que lo consiguieron por sus propios esfuerzos. Así tendríamos un primer grupo compuesto por aquellos que tienen nobleza y riqueza (y que por tanto tienen esto por herencia) junto con la fuerza (que para Untersteiner sería personal y no del grupo) y en el segundo grupo estarían los que han conseguido la sabiduría por un esfuerzo suyo propio. Melero Bellido en su traducción sigue las indicaciones de Untersteiner anteriormente indicadas, aunque añade que este tipo de divisiones eran usadas en los ambiente sofísticos con la determinación de decir si algo era phýsei o no y sobre todo en el ámbito de la enseñanza de la areté.

nivel que los que tienen un buen nacimiento,[210] o los que tienen gran fama o una fortaleza superior al resto. Todos pretenden a Helena, puesto que consideran sus méritos suficientes. Por tanto, que la supuesta dotación natural y la adquirida no están en conflicto directo, elemento que le aleja de la concepción de Antifonte, como veremos en su apartado, aunque le acerca más a Protágoras.

Si seguimos atendiendo al texto llegamos al momento clave, que va a iniciar lo que podríamos llamar el cuerpo de todo el discurso de Gorgias, es el parágrafo 5, donde entra en juego el concepto *eikós*,[211] con esto tenemos que lo que va a hacer Gorgias es presentar lo que podría haber ocurrido, *i. e.*, indagar en qué serie de causas pudieron hacer que Helena acabara en Troya, estando, sin embargo, casada con Menelao. Esto explica mejor que Gorgias no lleve a cabo una refutación, sino un intento de convencer a aquellos que critican a Helena de Troya. No expone seguidamente los argumentos sostenidos por la otra parte (en este caso sería la de los poetas, como Homero o Hesíodo), sino que lleva a cabo el planteamiento de hipótesis verosímiles que puedan dar cuenta de la situación, por tanto, que expliquen por qué Helena estaba allí.

Este elemento de introducción gorgiana puede parecer que nos separa del camino empezado, al no incluir de manera directa el asunto de la

---

210. Al leer este pasaje no puedo menos que recordar la poesía de Teognis cuando se refiere a su propio grupo, que es la aristocracia contrapuesto a los *kakoi* que son los pobres y los advenedizos, según él; y que así ellos son los buenos por naturaleza. Cf. entre otras *Proemio* vv. 1-38 donde da consejos a Cirno de cómo no tiene que juntarse a los plebeyos, sino que siempre con los bien nacidos debe andar.

211. *Eikós* opto por tomarla en el significado de verosímil con el siguiente sentido: Gorgias, más que tratar de lo que ha ocurrido, algo propio de la Historia, así en *Encomio de Helena*, 11 alude a aquellos que usando el *lógos* engañan a las gentes porque es imposible tener conocimiento de todo lo pasado, presente y futuro, de tal modo que la Historia contaría lo pasado; por tanto, al no ser un hecho pasado conocido por fuentes incontrovertibles, lo que queda a la persona que quiera adentrarse en el asunto es recurrir a una posible reconstrucción de lo que podría haber sido, h. e., hacer uso de lo verosímil; cf. a este respecto Aristóteles, *Poética*, 1451 b y ss. donde vuelve a aparecer *eikós* para referirse a los personajes que desarrolla tanto la poesía como el teatro, que les corresponde lo verosímil frente al género histórico del tipo de Heródoto que cuenta lo que sucedió a una persona particular. Las referencias al Fedro platónico parecen obligadas, así en 267 A donde habla de Tisiás y Gorgias, ambos especializados en tratar más lo verosímil que lo verdadero y facultados en el uso de la palabra para hacer que lo grande sea pequeño y lo pequeño grande.

contraposición *phýsis-nómos*, sin embargo, es justamente en las cuatro[212] posibles causas de explicación donde tendremos expuesta la concepción que al respecto tiene Gorgias es por ello necesario adentrarnos un poco más en el texto. Pasemos a esto.

«Pues o por designio del azar[213] y por designio de los dioses y por decisiones votadas[214] de la necesidad[215] o arrebatada con violencia o persuadida con unos decires[216] <o enredada por el amor> [...]».[217]

Acto seguido Gorgias pasará a analizar los distintos tipos de causas aquí presentados; está claro que la causa que más interesa a Gorgias (aunque sea sólo por el espacio que ocupa en la obra) es la del *lógos* y su capacidad de convencer. Sin embargo tenemos que pasar antes por las que aluden a fuerzas *sobrehumanas* como son los casos de los dioses, necesidad y azar junto a la de la violencia, en este asunto, ejercida sobre Helena.[2182]

---

212. Mantenemos que son cuatro, a pesar de que se pueden entender entre tres y seis.
213. La palabra en cuestión es *tyché*. Aquí aparece el problema de cuántas son las causas de la huida, mantenemos que son cuatro, ya que aparece la conjunción disyuntiva *è*, que va separando las cuatro causas, y que he intentado mostrar en la primera causa que todas son una, aunque no tienen por qué ser iguales, por medio de la conjunción y; añadiendo además que en el cuerpo del texto, en el parágrafo 15, se alude a la cuarta y última causa, que es el amor.
214. El resto de autores consultados para la traducción hablan de decreto, hay que hacer notar que difieren los textos D-K y los de Untersteiner, al incluir el plural y el singular respectivamente (la palabra es: *psephisma*) ambas traducciones indican un elemento de personificación en la necesidad, que puede ser un elemento poético más del texto, sin embargo, he preferido seguir manteniendo la ambigüedad a la que da juego el ir unida con el resto: dioses y azar.
215. *anánke*.
216. *Lógos*.
217. *Encomio de Helena*, 6.
218. Aunque ya nos detuvimos en la influencia que tenían Homero y Hesíodo en el pasaje que aludía a las críticas que ha ido recibiendo Helena de Troya, pienso que es interesante la comparación con la obra de Eurípides *Las troyanas*; en esta obra, al igual que Gorgias lleva a cabo la dramatización que a modo de juicio lleva a la presentación de cargos contra Helena y a su defensa por ella misma. Atendiendo al desarrollo de la tragedia: vv. 935 y ss. Helena alude a que fue raptada por Afrodita debido a su belleza (de Helena); vv. 943 y ss. Menelao tuvo la culpa por dejar a Helena con una diosa (Afrodita); vv. 963 y ss. fue raptada a la fuerza y obligada a casarse con Paris

2. LA PRIMERA CAUSA.

Si tenemos en cuenta la primera *hipótesis de trabajo* presentada por Gorgias, hay varios elementos que hay que destacar: hay tres entidades que entran en la misma causa: el azar, los dioses y la necesidad. La concepción griega sobre la divinidad, sobre todo presentada en las obras de los poetas Homero y Hesíodo, suele ser una divinidad violenta, unido a ello, que el azar y la necesidad no siempre son controladas por los dioses[219], aunque a veces son entendidas como entidades que forman parte de la *phýsis* y también en otros casos los propios hombres acusan a la divinidad de la culpa.[220]

Por tanto, según vamos viendo parece que el asunto que tenemos entre manos era un lugar común en algunos ámbitos culturales de Grecia, a la que Gorgias no escapa o quiere dejar presente que conoce, además que le sirve en el desarrollo de su discurso, puesto que se ha propuesto atender a todas las causas que son *verosímiles*.

En el tema de fondo que tratamos, y que están articulando estos autores, tiene una referencia a la *phýsis* en este pasaje[221] y es mediante el verbo *phýo* que entre los posibles significados se encuentran: engendrar, hacer nacer o también ser natural.[222] Por tanto, las referencias al concepto de los *perí phýseos* parece clara, puesto que se alude a un proceso que vendría en el propio funcionamiento de la *phýsis*; sin embargo veamos el texto: Gorgias alude a que es natural o suele ser normal no que

---

219. Cf. *Ilíada*, XIV, vv.259 y ss. donde Zeus tiene miedo a la noche.
220. Así por ejemplo: cf. Ilíada, III, vv. 164-165; *Odisea*, I, vv. 32-33. Donde se echa la culpa a los dioses de lo ocurrido, en este caso de la Ilíada, del rapto de Helena, y en el otro se alude a la costumbre de los hombres de echar la culpa de todo a los dioses.
221. La explicación de la primera causa está en el mismo parágrafo que cuando explica las cuatro causas, *h. e.*, el 6.
222.El verbo aparece después de especificar que la previsión (*promethíai*) humana nada puede hacer contra el deseo o ardor (prothymía) de los dioses.

lo más fuerte (*kréitton*) sea impedido[223] por lo inferior (*èsson*), sino que lo más fuerte guíe[224] a lo inferior. Y los dioses son superiores a los hombres. Por tanto, la conclusión parece ser, que si un dios, o una fuerza más o menos personalizada, intervino en la acción del rapto de Helena, nada pudo hacer ella.

Tras esta explicación, las referencias a Tucídides[225] parecen obligadas, sin embargo tenemos que tener en cuenta, que en el texto de Gorgias se está hablando de una relación de los dioses con los humanos;[226] tengamos en cuenta, *v. gr.*, el tratamiento que los dioses tienen en las obras de Homero y Hesíodo,[227]donde superan claramente a los hombres, sin embargo, es claro que no están formuladas en el mismo plano que las palabras que nos muestra Tucídides, que son de relaciones entre hombres.[228]Por tanto, Gorgias, intenta convencer a aquellos que critican a

---

223. El verbo en cuestión es *kolyo*.
224. El verbo es *archo*.
225. Cf. entre otros muchos lugares, V, 87-111 y I, 76, 2. Donde lleva a cabo la descripción de la embajada ateniense ante los melios donde de manera muy clara se expone la doctrina de que los fuertes son los que deben dominar a todos, y en el fondo, late la justificación de que es una ley natural de cumplida obligación, legitimando el poderío ateniense sobre otros pueblos aduciendo que si fueran otros los pueblos fuertes, los atenienses se tendrían que amoldar a esta ley; dándose la *casualidad* de que los que ejercen el Imperio son los atenienses (principalmente: Cf. V, 105, 1-2.).
226. A este respecto está muy acertada la aclaración de J. L. Calvo Martínez en: «Los sofistas», n. 10, 603. En: López Férez. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Cátedra, 1988. Donde se alude a que a pesar de los lugares comunes de ambas posiciones, entre Gorgias y Tucídides, hay que hablar de una superioridad de los dioses sobre los humanos, además de que el estar en dos fuentes diferentes, y uno de ellos, Tucídides, no siendo un sofista, pondría en claro que era un lugar común en algunos griegos.
227. Tema al que hemos aludido anteriormente, sin embargo hagamos notar algunos lugares interesantes a este respecto: Cf. *Ilíada*, VIII, vv. 5 y ss. donde Zeus amenaza a todos los dioses del Olimpo con colgarlos de una cuerda y dejarlos suspendidos del aire para demostrar que es más fuerte que ninguno; V, vv. 440 y ss., donde el mortal Diomedes quiere luchar con Apolo, y este le amenaza con matarlo si se atreve a ponerse al mismo nivel que los dioses que le superan en fuerza, con lo que se retira Diomedes.
228. Cf. *Ilíada*, I, vv. 178 y ss., donde en la disputa entre Aquiles y Agamenón, este último le critica que si es más fuerte que cualquier otro de los helenos que han ido a Troya es porque un dios le ha dado esa fuerza. Con lo que tendríamos que dentro de este *lugar común* de los poetas, si un hombre destaca por encima de los otros es porque un dios está detrás. Lo que extrapolado al caso de Tucídides parece que los atenienses usan esta estratagema sin aludir a que los dioses o el azar les favorecen.

Helena, y la verdad es que usando sus mismas fuentes, Homero y Hesíodo, termina por tener que absolverla de la culpa, si es el caso de que una divinidad, o el azar lleva a cabo la acción de su secuestro.

El extrapolar el dominio del más fuerte al ámbito humano es una posibilidad que ofrece el texto, pero hay que tener en cuenta que la explicación va referida a los dioses con respecto a los humanos; añadiendo a ello que se propone a modo de supuesto, ya que se está moviendo dentro del ámbito del *eikós* (lo verosímil), y así si se tomara la primera causa, expuesta a modo de conjetura, hay que partir de una situación dada, como es la concepción griega de la divinidad; partiendo así del conocimiento que podría tener un auditorio medio en Grecia.[229]Sin embargo, no deja de plantear problemas que junto a los dioses, aparecían otros dos elementos más: la necesidad y el azar, a los que tendremos que aludir cuando lleguemos a la cuarta causa.

Esta causa de las fuerzas sobrehumanas nos lleva seguidamente a la segunda causa, puesto que es la fuerza, ya que que era la posibilidad de que Helena fuera raptada con violencia.[230]

3. LA SEGUNDA CAUSA.

Según esta explicación verosímil: Helena habría sido raptada con violencia y forzada de forma no sujeta a norma o costumbre[231](*anomos*) y

---

229. A este respecto considero interesante la referencia a las obras de Aristóteles *Tópicos* I 1, 104 a 8-9, donde se explica que lo *eikós* es así cuando así es entendido por un parecer generalmente admitido (*endoxós*); también: *Tópicos* VIII 11, 161 b 35 y ss. en que lo *eikós* es un factor del convencer, si alguien lleva a los demás a admitir su punto de vista partiendo de opiniones que son tan generalmente admitidas como el caso en cuestión requiere, entonces este ha argumentado correctamente. Si nos fijamos en el texto de Gorgias, vemos que este ha seguido este principio, pues ha partido de lo generalmente admitido entre los griegos.
230. Con ello hemos pasado al parágrafo 7.
231. Aunque la mayoría traducen por ilegal o contra toda ley, pienso que la referencia a la costumbre griega de atender a los huéspedes cumplida mayoritariamente no implicaba una ley del Estado detrás. Por otro lado, es clara la multitud de significados que tiene la palabra. Además de que es clara la referencia a la embajada de Paris en la casa de Menelao, y cómo rompería con la costumbre al cometer un exceso (*hýbris*) en su comportamiento al robar a la mujer del anfitrión. Cf. *Odisea*, IV, vv. 30 y ss., donde se muestra una escena típica de llegada de unos extraños a una casa y se les da de comer antes de preguntarles nombres y señas.

fue maltratada (*hybrisdso*) sin justicia (*adíkos*). Hay que destacar, en este par de frases, que tenemos dos elementos que son importantes a la hora de rastrear cómo son tratados los conceptos de *phýsis* y *nómos*: pues se alude a la ley o costumbre aunque sea de forma negada junto con el verbo que incluye la palabra *hybrís*, lo que nos remite a las tragedias de Esquilo.[232] Por un lado, tenemos que la ley o costumbre puede ser forzada, y, por otro lado, cuando se fuerza esta norma hay una osadía, una *hýbris*, y esta osadía no está sometida, la acción que la produce, a justicia. La justicia no tiene incluida esa osadía como una acción tipificada, permitida.

Que Gorgias tiene influencias de Esquilo, es algo claro; sin embargo tenemos que seguir un poco más en el texto: allí encontramos, que aquel que comete el acto del rapto, contra la costumbre o norma, es denominado por Gorgias *bárbaros*, que además de la obvia referencia a un *acto bárbaro*, hay que tener en cuenta que el significado que mejor se ajusta a la palabra es la de alguien que no habla la lengua griega, *h. e.*, un no griego.[233] Esto hay que unirlo a lo que aludíamos de la costumbre o norma griega de aceptar a los huéspedes. Con lo que tenemos que aquel que lleva a cabo esa acción, no aceptada como norma de convivencia en una sociedad (en este caso la sociedad griega), es un *bárbaros* que no se somete a las costumbres de una sociedad, y así es sometido a una triple condena por medio de tres cosas: el *nómos*, el *lógos* y al *érgon*. Y cada uno tiene una función en la condena: respectivamente, la condena de deshonor y desprecio (*atímia*), la acusación (*aitía*) y el daño

---

232. Cf. W. Jaeger. *Paideia*. Madrid: F.C.E., 1981, 239 y ss., donde nos explica que las tragedias de Esquilo suelen tener el mismo esquema de actuación, tomando la obra *los persas*, que al no ser de tema mítico, permite entender el esquema que subyace a todas las obras de Esquilo: hay una situación por la que se comete una *hýbris* que suele acabar con un castigo divino. Aunque hay un orden divino, siempre hay una osadía por parte de alguien.

233. Hay que hacer notar que de todas las traducciones manejadas en ninguna se hace notar este significado tan claro, incluso en la estupenda edición de Untersteiner; pues considero de especial importancia este término, como luego veremos. Cf. para el asunto de los que no hablan griego y por eso son bárbaros: Heráclito D-K B 107 («Malos testigos para los hombres ojos y oídos de quienes tienen espíritus bárbaros [que no hablan lengua de razón]». Traducción: A. García Calvo.

de la acción (*érgon*).[234] Gorgias tiene que terminar por concluir que quien lleva a cabo esto merece la culpa, pero a quien la sufre, en este caso Helena, hay que absolverla en este caso también.

Aparte del resultado que pueda tener el desarrollo del argumento, hay que destacar la buena descripción de lo que podríamos entender por la relativización de una costumbre, además del funcionamiento que tiene la sociedad para defenderse contra aquellos que no cumplen la norma; elementos claramente humanos como son el aludir al *lógos* y el deshonor y desprecio del resto hacia aquel que ha cometido la acción.[235]

Como hemos podido ver, Gorgias está en otra situación con respecto al asunto de las costumbres o leyes no escritas, costumbres de obligado cumplimiento por todos los hombres, pues se parte de que son algo natural, en el sentido de que son algo *phýsei*, frente a *eikós*, como ya aludimos en las notas al pasaje del parágrafo 5, que algunos traductores toman por *es natural* y que hemos entendido en el sentido de que sería normal que sucediera así, no que fuera una fuerza natural, ya que esto entraría dentro de la primera causa expuesta por Gorgias. Así Gorgias lo que ha hecho es usar la tradición de los poetas para llevarla a la con-

---

234. La mayoría de traductores optan por traducir *nómos* y *atímia* por ley y disminución de los derechos de ciudadanía. Sigo pensando que se refiere claramente a una costumbre (como es la de acoger al foráneo de buena forma), no sancionada por el Estado o la polis, pero sí por sus ciudadanos como es el castigo a no respetarla: el deshonor y desprecio (elemento claramente griego, y que podemos ver en muchos personajes de las obras homéricas y posteriores, así tendríamos la tragedia *Ayax* de Sófocles, que se suicida por el deshonor que han cometido con él; pero es principalmente el ser algo griego lo que hace que el que no se somete a la misma sea un *bárbaros,* cf. a este respecto Heródoto, III, 38, 2 y ss. donde se expone la célebre reunión de griegos y calatias sobre el comerse a los muertos y la reacción de los griegos); seguido de la acusación y el daño de la acción; así tendríamos que está cercano a lo que podríamos llamar las *ágraphoi nómoi*, con lo que Gorgias vuelve a usar el *pensamiento tópico* de los poetas para volver el asunto a su favor. Hay que destacar, por otro lado, que se presentan dos palabras claramente opuestas como son *lógos* y *érgon,* en una misma acción y completando una a la otra. También *supra* el tratamiento de los regalos de Zeus en Protágoras. Pues es el sentido moral de los hombres el que hace que se pueda hablar de *póleis*.

235. Cf. Jaeger, *Paideia*. Ed. Cit., 239. Donde aquel que lleva a cabo la *hýbris* sufre el castigo divino(*tísis*), que aplasta el orgullo de la persona en cuestión, en las obras de Esquilo. Es clara la diferencia con Gorgias y su castigo *humano*.

clusión pretendida, *h. e.*, que ha intentado convencer al auditorio aludiendo a cuestiones conocidas por todos. A la vez, que al haber desteologizado el castigo, al hacerlo un asunto humano, ha introducido una diferencia con la tradición, que afecta a la concepción humana que tiene. Y, a la vez, serían dictadas por la divinidad.[236]

Llegados a esta parte, es cuando nos adentramos en la tercera causa, la más importante a la vez que la más amplia en explicaciones;[237] este orden de las causas no parece ser algo azaroso, y sobre todo en este caso, pues se trata la causa del *lógos*, pues se ha venido preparando y haciendo una gradación, pues hemos partido de la divinidad, pasando por el hombre y sus leyes o costumbres, llegado al *lógos*, que sería lo propiamente humano, como veremos a continuación.

En esta parte vemos que lo que parecía ser la defensa de una mujer, en este caso Helena de Troya, se ha convertido en un hablar sobre el propio *lógos*, a fin de destacar sus habilidades y características, a la vez que demostrar que es algo propiamente humano que se puede igualar a toda una serie de fuerzas, que no son vistas como algo propiamente no humano, sino divino o natural.[238]

4. LA TERCERA CAUSA.

Para ello pasemos al propio texto del sofista:

---

236. Cf. Esquilo. *Agamenón*, vv. 1549 y ss. donde se alude a que es ley divina que el asesino pague, ley que aduce Clitemnestra, asesina de Agamenón, pues este había matado a su hija, Ifigenia. Sin embargo es conocido que Esquilo acabará esta trilogía de la *Orestía* aludiendo a que el temor a los dioses y a su castigo es lo que hay que mantener en toda sociedad. Cf. Además de todas las notas anteriores a Esquilo, *Euménides*, vv. 695 y ss.

237. Va desde el parágrafo 8 hasta el 15 en sus primera líneas.

238. Sobre lo que veremos más en el desarrollo de esta parte del *Encomio de Helena*, pero destaquemos, de momento, la contraposición y superación de la primera causa por esta, al atribuir características propias de la necesidad o naturaleza junto con lo divino a este *lógos* que es humano. Prueba de su fuerza, y también de su peligro.

239 Como es claro, la palabra es *lógos*.

«Si un discurso[239] convención (*peitho*) y engañó (*apatao*) su alma[240] tampoco es difícil hacer una defensa [...]»

No será difícil su defensa porque el poder del decir es inmenso, a pesar de su pequeño cuerpo, pues puede producir acciones muy divinas[241] tales como: quitar el miedo (*phóbos*), disminuir el dolor (*lýpe*), aumentar la alegría (*chará*) y mover a compasión (*èleos*).[242]

Como hemos podido ver, nos vuelve a salir el asunto de convencer y engañar relacionados con el decir; el poder del decir es tan grande que

---

239. Como es claro, la palabra es *lógos.*

240. La palabra en cuestión es *psyché*, opto por traducir por alma intentando dejar abierto el campo de otros significados que huyan del clásico de mente, que tanto Untersteiner como Melero Bellido usan en sus traducciones y notas a las mismas; ya que considero, como seguidamente veremos, que el concepto de *psyché* es más amplio que lo racional o lo relacionado con la mente (así como tampoco es pertinente la diferencia cuerpo-alma de pensadores posteriores), así cf. Homero, *Ilíada*, I, vv. 3 y ss., donde se habla de las consecuencias de la cólera de Aquiles que arrojó muchas *psychás* al Hades. Por todo ello entiendo que al traducir por *alma* intento hacer notar que es un principio humano o de vida, que puede ser influenciado por multitud de acciones y pasiones, que pueden estar en la propia alma; también en otros textos griegos se suele traducir por espíritu, si se entiende por él un lugar donde se pueden dar afecciones y sentimientos.

241. *Theiótata érga;* así tenemos de nuevo las palabras *lógos* y *érgon*, ambas opuestas claramente en el uso griego: como el decir frente a hacer las cosas(cf. Platón, *Sofista*, 234 d, en donde se explica que el joven al pasar el tiempo se dará cuenta de que sus *lógoi* eran errados frente a los *érga*), sin embargo, en Gorgias hemos visto que se han venido usando ambas en frases en las que o completaba las acciones del *lógos* (como en el caso que vimos del parágrafo 7 sobre el rapto de Helena) o, como en este caso vemos, que *érgon*, que además es una acción divina, es un producto del propio decir. Cf. también: Heráclito, fragmento D-K B 1 : «Esta razón [*lógos*], siendo esta siempre como es pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues produciéndose todas las cosas[*panton*] según esta razón, parecen como faltos de experiencia teniendo así experiencias de palabras como de obras[*érgon*] tales como las que voy contando [...]». También veremos este tema de lo divino con el *lógos* en el desarrollo del parágrafo 10.

242. Cf. Aristóteles, *Poética*, 1453 b, donde se explica cómo tiene que ser un argumento para la tragedia, explicando que este ha de reunir las características de producir en el espectador que se estremezca(*phritto*) y sienta compasión(*eleeo*) de lo que ocurre en la escena sobre todo al escucharlo más que verlo y esto sería un buen argumento, a la vez, que un buen personaje. También se habla de que a veces el espectáculo (que es cómo se ha montado la obra) crea en el espectador miedo (*phoberón*) y compasión (*eleeinón*), sin embargo, para Aristóteles esto en el espectáculo es más bien ajeno a la obra, por eso es preferible que sea en el parlamento de los actores donde se den estas sensaciones.

puede crear una serie de sentimientos en quien los oye, y esto parece ser lo principal en este asunto, puesto que la visión de los hechos no es tan importante como el oír un parlamento.[243]

A su vez, esta serie de reacciones en el que oye afectan tanto a su alma como a su *doxa,*[244] pues puede hacer variar su concepción sobre un asunto (al convencerlo o al engañarlo y hacerse parecer lo que no es), a la vez que crear unos sentimientos de terror o alegría según el hablar del orador.[245]

---

243. Cf. precisamente el texto anteriormente citado de Aristóteles, donde se habla del verbo *akouo*, frente a ver la escena y que esto sería lo mejor en la tragedia, y pone el ejemplo de Edipo. También en Gorgias tenemos en este mismo texto en el parágrafo 9 el uso del verbo oír, referido a lo que se produce en el oyente en cuanto a la variación de su *doxa*. Cf. también en este sentido del hablar frente al ver pero en distinto tono, Platón. *Sofista*, 239 c-240 a, donde se explica como Teeteto en el diálogo pretende rebatir a los sofistas señalando a las imágenes en el agua o los espejos, con lo que termina por concluir el extranjero que en verdad lo que demuestra es que Teeteto no ha visto nunca a un sofista pues estos se agarrarán a lo dicho y sólo en ese ámbito se moverán.

244. Cf. *Encomio de Helena*, 9, en donde habla de que es necesario mostrar al parecer (*doxa*. pienso que la traducción por opinión puede derivar el asunto en la dirección de Platón, que no es completamente ajustable a Gorgias; así al traducir por parecer entiendo que es una idea que se ha hecho uno sobre algo) de los que oyen la serie de características que tiene el *lógos*.

245. Cf. Platón. *Gorgias*, 450 b, donde se explica que toda la eficacia de la retórica se da en el decir (*lógos*); también 452 d, se alude a que puede convencer (*peítho*) en los asuntos más importantes y excelentes, como (452 e) convencer a tribunales, al pueblo, etc. La traducción por persuadir, muy al uso, en los diálogos platónicos, no parece ser inocente: pues frente a *convencer* que implica un uso del lenguaje en su plenitud, aduciendo toda una serie de argumentos (que por otro lado, no tienen por qué ser necesariamente lógicos, en su sentido técnico; así en este mismo texto de Gorgias, *Encomio de Helena* hemos podido ir viendo cómo se han sucedido una serie de argumentaciones en que se pretende convencer al auditorio, sin que se usen elementos extraños al propio decir o *lógos*) mientras que al tomar el sentido de *persuadir* esto alude a tomar otra serie de elementos (así, *v. gr.*, como hemos visto en Aristóteles, *Poética* 1453 b, hay muchas formas de crear esos sentimientos sin necesidad de recurrir al *lógos*, como puede ser el vestuario- lo visual- o el montaje físico del teatro, siendo el decir un elemento más junto a otros), cf. también pertinente a este respecto Platón, *Fedro* 267 a, donde se habla de que Gorgias, como otros sofistas están muy interesados en lo verosímil y en hacer que lo grande parezca pequeño y lo pequeño grande (símil muy gráfico, a su vez); sin embargo, como estamos viendo en estos pasajes de Gorgias, hay un elemento de referencia a algo propiamente humano, como es el *lógos*. A pesar de todo ello, vemos cómo aparece el engaño (*apáte*) y sobre esto tendremos que volver.

Si recogemos los elementos que nos han ido apareciendo tenemos que, por un lado, está el *lógos*, que puede convencer o engañar, o las dos cosas a la vez; por otro lado, están las referencias a las almas de los que oyen y a sus *doxai*, ambas influenciables por el decir. Y por último, no podemos dejar fuera el asunto de la verdad, en su relación con lo verosímil (*alétheia* y *eikós*).

Así en el parágrafo 9, tenemos que por medio del decir se experimentan como propias[246] la compasión, el miedo, la acción y el cuerpo con sucesos felices e infelices de los demás. En el parágrafo 10 se habla del engaño referido al parecer[247] y del error con respecto al alma. Sin embargo todas estas características se refieren al *lógos*. Por todo ello cerquémonos a este texto:

«Pues como poseídos por los dioses los encantamientos a través de los decires son evocaciones[248] del placer, que se llevan el dolor. La fuerza del encantamiento convence el parecer del alma, y los encantamientos cambian a la misma».[249]

---

246. Se refiere específicamente a *psyché* que experimenta como propio lo ajeno.

247. Nos referimos a *doxa*. Cuando nos detuvimos en el asunto de la genealogía de Helena, aludimos a la disputa de *phýsei* contra *doxa*, porque Tindareo decía ser padre de ella, cuando era Zeus. Vemos, por tanto, que el parecer puede ser engañoso, pero no por ello deja de tener repercusiones.

248. O también *conjuros*, pues es *epagogé*.

249. *Encomio de Helena*, 10. Hay que hacer notar, como bien explica Untersteiner en las notas a su traducción, el lenguaje usado, así como su juego de palabras continuamente referidas a lo divino, como en los casos de *éntheoi, epoida, epagogé, goeteia y apagogós*, en todos ellos hay referencias a acciones divinas, como son los encantamientos, los conjuros y evocaciones de divinidades; y destacando por su claridad para el asunto el caso de *apagogoi* del texto, referido a la acción de los decires o *lógoi*, pues se refiere a la acción de llevarse a la vez que la acción de seducir(referida al miedo) y justamente contrapuesto al conjuro o evocación del placer o *hedoné*. Como decíamos, Untersteiner entiende que estos modos de referirse a cosas humanas, cuando en su uso corriente son para los dioses es otro modo de ver la cercanía con lo divino en el poder del *lógos*, lo que aumenta su carácter fantástico a la vez que temible (como corresponde a la visión de los dioses entre los griegos). Lo que también viene a confirmar lo que veníamos diciendo sobre la secularización de lo divino por parte de los sofistas, a la vez que su uso por lo humano, cuando era un campo propiamente de los dioses. Sin dejar de lado la posibilidad de la comparación con la diosa Afrodita que según la tradición fue quien raptó a Helena de Troya (atiéndase a la serie de verbos y palabras usados, como ya dijimos).

Como hemos podido comprobar, con este breve pasaje citado, hay un convencer por medio del *lógos*, pero sin embargo, no todo convencer es verdadero, así tenemos que hay un error en el alma y un engaño en el parecer, ambos, a su vez, ocurren por medio del *lógos*.

Presentemos un pequeño esquema para adentrarnos en el tema que tratamos:

Como podemos ver, la verdad al alma llega, en la mayoría de los casos, por medio del parecer o *dóxa*[250], que es claramente influenciable por el *lógos*, y así tenemos que hay dos modos de trasmitir este conocimiento de forma errada o engañosa, como sería el caso del *apáte*, mientras que por otro lado tenemos el *eikós* por el cual, partiendo de lo verosímil, podemos intentar acercarnos a lo que podríamos entender como verdadero.

Como entre lo verdadero y el alma el único medio que hay es el *lógos*, este tiene su fundamento en el convencer (*peitho*);[251] como vemos, el problema para Gorgias se plantea en esta concepción de la verdad por la que no vale ella misma. Tampoco podemos dejar de ver al sofista Antifonte que equipara la *phýsis* con la *alétheia*, puesto que nuestro tema es la contraposición *phýsis nómos*, sin embargo, en Gorgias vemos que no hay tal igualación entre la *phýsis* y lo verdadero, aunque se alude a reacciones y sentimientos que se podrían entender como propios de una *phýsis* humana.

Sin embargo, el problema en Gorgias tiene un origen anterior, puesto que entre el *lógos* y la verdad hay una ruptura insalvable para el hom-

---

250. A este respecto es interesante el parágrafo 11, donde se nos explica que la gran mayoría se basa en la *dóxa*, que traducimos por parecer como ya dijimos anteriormente, para su alma que es *psyché* y es de ahí de donde se produce el engaño. Pero el origen del problema no es aquí donde comienza, si no que hay que remontarse más adelante, empieza en el desconocimiento del pasado, a la vez que del presente junto con la falta de adivinación con respecto al futuro.

251. Así en el parágrafo 12, se nos dice que fue el persuadir el que influyó en su *noús*, pues, y en esto se sigue lo que ha venido diciendo en el parágrafo anterior, al basarse la gran parte de la gente en la *dóxa*, no habría que culpar a Helena si fue convencida de esta forma, pues sería un proceder normal. Pero dejando a parte el tema de la absolución de Helena o no, lo que vemos aquí es que el culpable es quién usó el convencer de mala forma; esto nos lleva al problema de la relación de la verdad con el convencer, al que enseguida volveremos.

bre, de ahí que quepa el engaño en el uso del *lógos*. Lo que, en nuestro esquema anterior, deja a la verdad en un lugar inaccesible por ella misma, y es en ese momento en que entra en juego el concepto de *eikós*, lo verosímil, para reconstruir aquello a lo que nos referíamos.

Pero por otro lado, tenemos que se habla de *anánke* (necesidad) en el uso del decir sobre las almas, esto lo tendremos que ver cuando tratemos la cuarta causa. Ahora sigamos, un poco, con el asunto de la verdad: está claro que Gorgias no entiende por verdad la naturaleza, ya sea entendida al modo de los *physikoi*, o como se entenderá después de ellos.[252]

Que la verdad no es algo fácil para el hombre en el mundo griego podemos encontrar varios ejemplos; pero referida a una falta en la verdad que necesite el convencer, al que tanto se refiere Gorgias, tenemos un ejemplo paradigmático en la propia mitología griega: el caso de Casandra, hija de Príamo.[253]

Casandra era hija de Príamo, rey de Troya.[254] Acosada por Apolo, esta accede mediante el siguiente trato: Apolo le enseñará el don de la profecía y ella se entregará a él, sin embargo una vez que Casandra aprende este don se niega a entregarse a Apolo y el dios le castiga con la privación del convencer;[255] así, aunque Casandra hacía profecías ve-

---

252. Principalmente para conocer su concepción de este asunto tenemos el fragmento titulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*, D-K 3 y 3bis (trasmitido por Sexto Empírico y Ps-Aristóteles respectivamente), en este texto tenemos que Gorgias presenta tres argumentos: primero, que nada es; segundo, que si algo es, es inaprehensible para el hombre; y tercero, que si fuera aprehensible, no se podría comunicar y explicar a otros. Para todo lo anterior cf. Sexto Empírico. *Contra los matemáticos*, VII 65 (= D-K 3). Por tanto, con esto tenemos que el único camino que queda es el de *eikós* (lo verosímil), hay una falla insalvable para la comunicación, es el ámbito del *lógos* el que queda; a este respecto se entiende entonces la crítica de Platón a Gorgias en el *Fedro* 267 a, tantas veces aludido a lo largo de este trabajo, la referencia a lo verosímil no es una cuestión banal o una cuestión de marcar diferencias con respecto a la verdad, pues como hemos visto en *Encomio de Helena*, 1, Gorgias habla del orden en el *decir* cuando hay *verdad*. Pero tenemos que entender por esta un acercamiento por medio del *eikós*, pues en caso contrario habrá error y engaño.

253. Para conocer a este personaje en las fuentes antiguas tenemos varios autores recogidos por Antonio Ruiz de Elvira en *Mitología Clásica*. Madrid: Gredos, 1984, 399.

254. Cf. Ruiz de Elvira. *Ob. cit.*, 392.

255. Cf. Ruiz de Elvira. *Ob. cit.*, 148.

rídicas siempre sin embargo no serán creídas nunca, y por eso no convence a nadie.[256] Así vemos que en el ámbito de la mitología griega era frecuente el referirse al convencer junto con la verdad, y que no era algo chocante que se recurra a esto para demostrar la verdad de algún asunto.[257] No obstante, sí que es cierto que Gorgias incluye una diferencia, pues se refiere a las acciones humanas; en este caso a la huida de Helena a Troya, que es algo pasado, y en Casandra sus predicciones eran futuras. Sin embargo ambos tiempos son desconocidos en su mayor parte por los hombres.[258]

---

256. En los autores clásicos tenemos: Esquilo. *Agamenón*, vv.1202-1212, donde se usa el verbo *peítho*, por lo que Casandra dice que «no convenzo a nadie»; y también, Apolodoro, III, 12, 5, donde se habla de Casandra y se usa el sustantivo *peithó* para decir que se le privó del convencer.

257. Aunque sí se podría ver diferencias cuando Gorgias alude a la *pístis* de los poetas antiguos, frente a los que presenta este escrito basado en el *eikós*, que hemos visto en el parágrafo 2.

258. Así parece obligada la referencia al diálogo de Platón del mismo nombre que el sofista: en 459 a, Sócrates le dice a Gorgias que la retórica es capaz de convencer ante la multitud, y que ésta es sinónimo de ignorantes, por tanto, que la retórica convence cuando hay una ignorancia de por medio. Después en 459 b, se alude a la profesión de médico; en el *Encomio de Helena*, 14 también, pero en este caso a los *pharmákoi* en su relación con el cuerpo, y así se hace una analogía entre los efectos de los fármacos en el cuerpo y el efecto de los decires, que pueden producir miedo o terror, ensalzar al valor o a la cobardía, etc. Hay que hacer notar, que frente al diálogo platónico en que se alude a *psyché* y *sóma* (alma y cuerpo) como algo separado y bien diferenciado (464 a), sin embargo en este texto de Gorgias hemos visto cómo el alma y el cuerpo son influidos los dos por los decires, sin que se encuentre una diferencia que pueda permitir hablar de un efecto del *lógos* sobre la *psyché* y un placer o adulación sobre el cuerpo producido por otro elemento que no sea el *lógos*, con lo que volvemos al asunto sobre el verbo convencer (*peítho*) y cómo este convencer es entendido en Gorgias como dar argumentos de todo tipo no sólo de estricta lógica, pero todos relacionados con el decir, sin aludir a otros elementos. Así cuando en el diálogo *Gorgias* 464 d que se alude a la analogía del cocinero y el médico referidos a los alimentos, vemos que sale perdiendo el médico, porque el cocinero acude a la adulación; por tanto, se alude a un elemento extraño al propio *lógos*, que como hemos ido viendo a lo largo de este apartado sobre Gorgias, es algo a lo que se niega el propio Gorgias; como síntoma de la referencia a un elemento propiamente humano frente a otros elementos no tan específicos como el *lógos*. Cf. también para este asunto Gorgias-Platón D-K A 15 a donde se da el testimonio de la reacción de Gorgias con respecto al diálogo platónico de su mismo nombre, pues el sofista se refiere a Platón como alguien que *íambídso* (que hace lo propio de los que escriben yambos), con referencia a Arquíloco (por lo que Platón sería un nuevo Arquíloco en Atenas), conocido yambógrafo; destacando la característica principal del yambo como verso usado para la crítica y la burla.

Esta tercera causa que venimos desarrollando nos ha ido mostrando que hay una gradación, que se va completando y que lleva a una preeminencia del *lógos* frente a las otras dos causas anteriores, pues la fuerza se puede deber también al uso que se haga de este decir[259], y las referencias a las causas divinas junto con el azar y la necesidad, hemos visto que por medio del *lógos* se pueden llevar a cabo acciones y asuntos semejantes a los que serían los del azar o la divinidad y que se verían *como si* fueran necesidad, azar o una divinidad.[260]

5. LA CUARTA CAUSA.

Por todo ello, vemos que al acercarnos a la cuarta causa,[261] se alude a toda una serie de situaciones claramente escogidas de asuntos visuales algunas[262] y, otras, de pasiones fácilmente reconocibles y que son homologables a la del *eros*.[263] Con lo que tenemos que hay de fondo una referencia a una capacidad de crear en el alma una serie de reacciones, que no son propiamente controlables por uno mismo.[264] Como

259. Como hemos visto al aludir al inmenso poder del convencer entre los hombres, junto con sus sombras.

260. Como hemos podido ver, y claramente en el caso del parágrafo 10 y la serie de verbos, claramente de uso religioso, que sin embargo se referían a acciones del *lógos* (sobre todo las notas al pasaje), que podían referirse claramente a Afrodita, pero que era el decir.

261. Que es que Helena fuera arrebatada por la fuerza de *Eros*.

262. Como cuando en el parágrafo 16 se alude a cuando se ve el ejército enemigo en formación a lo lejos y esto lleva al terror o al miedo al que lo ve, y entonces, antes incluso de que esté cerca el enemigo ya ha salido huyendo, puesto que esta visión ha influido en su alma (*psyché*).

263. Así en el parágrafo 17 se habla de aflicciones, enfermedades y locuras.

264. Como hemos visto en Protágoras, y ya aludíamos a lo primero de este apartado, Go gias se desmarca del resto de la sofística del círculo de Pericles, que se ha venido llamando la *Ilustración Griega*, pues ha introducido, claramente como veremos a continuación, elementos irracionales en el actuar del hombre.

se puede claramente concluir: Helena será absuelta al haber sido presa de una pasión incontrolable por ella.[265]

Que Helena sea absuelta o no, es algo que no tiene mayor importancia; atendiendo como ya hemos aludido, en otras ocasiones, a que es una argumentación *eikós*, que pretende convencer; lo que nos interesa es ver la concepción que hay de fondo en toda la argumentación usada.

Como hemos visto, en las tres primeras causas hay una concepción claramente humana, pues las causas que se podrían entender como divinas o de fuerza pueden ser perfectamente explicables por medio del *lógos*, como así ha hecho Gorgias. Sin embargo, en esta cuarta causa, hay un elemento irracional[266] o pasional.

Adentrémonos en la concepción de Gorgias, refiriéndonos al texto:[267]

En el parágrafo 15 se habla específicamente del concepto *phýsis* referido al verbo *hórao* (ver) contrapuesto al verbo *thélo* (querer), explicando

---

265. En Eurípides encontramos el argumento dado la vuelta, así cf. *Troyanas*, vv. 935 y ss, donde Helena misma se defiende diciendo que fue Afrodita quien la raptó, y que la causa estuvo en su gran belleza (que por otro lado era admitida de forma mayoritaria según los textos de la antigüedad, canto II de la *Ilíada*); vv. 988-999 donde toma la palabra Hécuba para rebatirle y dice que quien era bello era su hijo Paris, y que fue Helena la que arrebatada por una pasión, que más bien era una locura, se fue con él, aduciendo finalmente el móvil económico (las riquezas de Troya); vv. 1037 y ss. por último Menelao, primer esposo de Helena, termina por concluir que fue algo voluntario, y si Helena usa a una diosa (Afrodita) como causa es por orgullo; y finalmente la tragedia acaba con Helena de rodillas (vv. 1043 y ss.) y diciendo que la locura es de los dioses. Con todo esto tenemos en una breves líneas lo que es el desarrollo final de la tragedia de Eurípides; las líneas de la defensa de Gorgias y Eurípides son distintas en muchos puntos, sin embargo, esto no es lo que nos interesa en este asunto; pero sí puede ser útil a la hora de entender a qué está aludiendo el sofista como móvil de la huida y qué concepción tiene de las pasiones, puesto que esto sí pertenece al tema del trabajo, al entrar de lleno en la contraposición *phýsis* frente a *nómos*.

266. Cf. Francisco Rodríguez Adrados. *Ob. cit.*, 414, donde se alude a la obra de Eurípides y a la defensa de Helena explicando que en la concepción tradicional de las acciones humanas siempre se veía un componente humano y otro divino, y que esta explicación dejaría de estar en uso con los finales del siglo V a. C.; frente a esta teoría estaba la más antigua de los tragediógrafos como Sófocles que incluían un exceso de pasión (Adrados habla de las obras: *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*). Como vemos, una parte se ve también en el pensamiento de Gorgias (sobre todo en las tres primeras causas, que quedan reducidas a ser unas causas humanas), pero el elemento pasional sigue presente.

267. Esta causa ocupa desde el parágrafo 15 hasta el 20.

que lo que vemos no es su naturaleza (o esencia, ya que es la palabra *phýsis*[268]) porque así queramos[269], sino porque así le tocó en suerte.[270]

Con esto tenemos que las cosas que vemos no son así por la influencia de los observadores; los ejemplos que pone Gorgias a continuación son claramente visuales: la visión de un ejército fuertemente armado, que hace huir a quien lo ve. Seguidamente[271] aparece la otra parte de la discusión, la palabra *nómos*: pues cuando ocurre aquello que ha puesto como ejemplos de la tesis mantenida, explica que eso (*v. gr.* El huir o sentir miedo) es algo que ocurre aunque sea claramente contrario a lo expuesto a través del *nómos* o *díke*.[272]

---

268. Cf. Tomás Calvo Martínez. *Art. cit.*, 21-22, donde se explica el uso que se le da en los *perí phýseos*, referido a la realidad como totalidad y al desarrollo de cada cosa en sus distintos procedimientos. También en p. 32 se cita la única vez que usa Homero esta palabra (*Odisea*, X, 303) y se usa allí con el sentido de composición y poderes de algo. Está clara la referencia en Gorgias a la tradición empezada por Anaximandro y seguida por muchos más.

269. Hay que hacer notar que se usa la primera persona del plural, evitando así cualquier intento de interpretación individualista.

270. El verbo usado por Gorgias es *tyncháno*, es clara la semejanza con la palabra *týche*,y se refiere a la suerte o azar en la formación de la cosa vista. Untersteiner en nota a su traducción explica que esta tesis expuesta aquí por Gorgias es claramente antiidealista.

271. Hemos pasado al parágrafo 16.

272. Esta parte es la forma más clara en que se alude al problema de la contraposición *phýsis nómos* de todos los escritos que conservamos de Gorgias; es interesante la forma que se usa para explicar esto, la palabra *díke* puede referirse al derecho tanto como a la manera de obrar de alguien [no entiendo la traducción de Melero Bellido por *victoria*, a no ser que se deba a un error, al entender *níke*], así tenemos que el huir de la batalla puede ser mal visto y también desastroso para la batalla, ya sea por parte de la costumbre admitida tradicionalmente, que se ajusta más a la palabra *nómos* como hemos venido viendo en las veces en que nos ha aparecido, y también es mal vista por el derecho (*díke*) que ya sí puede tener referencias a una polis; es interesante la alusión en el texto a la frase conocida de la aristocracia griega que ya hemos visto en el poeta Teognis: *kalós kaí agathós* en el texto *kalós*, se refiere a *nómos* y *agathós* a *díke*. El que todos estos elementos tan relacionados con la actividad de la polis griega, tanto como las menciones a sus costumbres, y el que se incluyan los adjetivos propiamente aristocráticos para negar que tengan campo de acción cuando ocurre alguna de las circunstancias pone de relieve que la visión de Gorgias es claramente de relativización de las costumbres y leyes frente a lo propio del azar. El papel del azar o fortuna lo considero pertinente pues le hace diferenciarse de lo que veremos en Antifonte como leyes naturales, ya que no dejan de tener aplicación las leyes porque vayan contra una ley natural sino que hay una componenda de las cosas por el azar o fortuna. Lo que también elimina el causar divino.

Gorgias habla del verbo *pothéo* y de la palabra *póthon*[273], desear y deseo, junto con *éros* ambos llevaron a que concurrieran asuntos y cuerpos, *i. e.*, movidos por estos deseos y amores influyeron en muchos asuntos y cuerpos.[274]

En el parágrafo 19 se lleva a cabo una ejemplificación, en este caso es pertinente puesto que se refiere a Helena y Alejandro, también llamado Paris, de lo que ha explicado en el anterior parágrafo, para una vez más, y ya es la cuarta y última, absolver a Helena de culpa. Pero sin embargo nos sirve para ver la concepción[275] de cómo influye un cuerpo en el deseo de otro sin que esto pueda ser controlable.[276]

Gorgias habla del cuerpo de Paris como el elemento causante de la huida de Helena, entendiendo que fue el amor (*éros*) despertado ante su visión lo que hizo que se fuera con él. Entonces tenemos que el foco de atención cae sobre *éros*, Gorgias presenta dos explicaciones[277] entonces:

---

273. Parágrafo 18.

274. Las palabras son *sóma* y *pragma*, ambos referidos a campos complementarios y distintos a la vez, como son el cuerpo, que tendría una clara referencia con las pasiones, y los *asuntos*, que no son sólo las acciones políticas y éticas, si no las de todo tipo.

275. Cf. Francisco Rodríguez Adrados. *Ob. cit.*, 379, donde el autor nos explica lo mal visto que era presentar en las escenas de las obras del teatro griego a mujeres enamoradas, principalmente porque atentaba contra el pensamiento, que Adrados llama tradicionalista (que se refiere a los autores previos a los pensadores de la Ilustración griega), ya que la pena a una mujer enamorada era poco, ya que la pena sería la propia de la *hýbris*. Con esto tenemos otro elemento más que nos vuelve a demostrar la distancia con respecto a los autores precedentes a él, aunque sin embargo, utilice sus obras y temas.

276. Considero pertinente hacer una referencia a la concepción de Epicuro, pero en la obra de Lucrecio, su discípulo ya en época romana, *De rerum natura*; pues mediante la concepción de los *éidola* o *simulacra*, aunque afecta más a su teoría del conocimiento, podemos ver cómo desde un cuerpo se desprenden unos *éidola* que son representaciones del mismo y que llegan a las personas que los ven, y que estos no pueden menos que ver. Cf. IV, vv. 1037-1207, donde se habla para el caso del amor y se dan una serie de consejos para evitar caer en sus *redes* antes, pues una vez *preso* no hay escapatoria. Destacando su concepción muy cercana a la que Gorgias intenta explicar aquí, puesto que una serie de elementos salen del cuerpo que cuando llegan a una persona, este no puede menos que sucumbir a ellos.

277. Hay que volver a destacar, que Gorgias se posiciona en el ámbito del *eikós* y así tiene dos posibles explicaciones, y en las dos sale de nuevo absuelta Helena de Troya.

O bien *éros* se entiende como un dios, entonces volvemos al mismo caso al que aludimos cuando atendíamos a la primera causa. El poder humano no puede hacer nada contra el poder divino.[278]

O, por otro lado, queda en el ámbito humano[279], y entonces Gorgias entiende que es una enfermedad o infortunio[280], ya que la palabra griega es *noséma*, y con esto entonces lo que tenemos es que Helena no tuvo culpa ella misma, sino que fue sufridora, en el sentido de que sufrió esa mala suerte o enfermedad[281], y así el sofista tiene que concluir que fue una *atychéma*[282] por parte de Helena.

Este infortunio por parte de Helena es algo necesario, así nos lo explica Gorgias ya que alude a *anánkais*, contrapuesto a *paraskeuais*, claramente con referencias a algo que necesita su preparación y un tiempo de ejercicio y queda más fácil la contraposición al aludir de forma conjunta con *téchne*.

De nuevo tenemos la contraposición entre lo que puede ser moldeado o aprendido, claramente relacionado con el *nómos*, y en el ámbito

---

278. Con este sentido encontramos un testimonio en la poetisa Safo de Lesbos en *Libro I*, V.16, donde se alude a la amplitud del ejército de Menelao junto a otra serie de cosas, claramente bien valoradas por los griegos, y que sin embargo Helena abandonó. Es interesante también lo que nos hace notar Francisco Rodríguez Adrados en su traducción de esta poesía, pues en ella no se alude de ningún modo a Paris, constatando que la huida se debe a Afrodita, una diosa.

279. Como hemos visto en las tres anteriores causas, todas han quedado referidas al ámbito humano, pues lo que se entendía como divino o propio de los dioses se puede explicar por acciones tan humanas como el *lógos*, como cuando nos referimos a la tercera causa. El asunto en esta cuarta ocasión vuelve a ser un asunto humano.

280. Así, aunque hay un ámbito del *lógos* en que el hombre puede argumentar y contra argumentar, sin embargo siempre aparece un elemento que desestabiliza la situación, siempre referido a lo azaroso o a la fortuna, siempre con referencia a *týche*.

281. Cf. Ovidio. *Arte de Amar*. II, vv. 360-375, donde lleva a cabo una defensa de Helena en este mismo sentido, pero mencionando a pasiones incontrolables por parte de Helena y Paris, y no a lo azaroso, pero puede sevir para que entendamos a qué se refiere más claramente Gorgias cuando habla de algo *eikós*, entendible por un grupo de personas: «ninguna culpa tiene Helena, ninguna falta comete ese adúltero: él hace lo que tú y cualquiera haría.»

282. Que claramente tiene referencias a *týche*, ya que es una falta de fortuna o azar.

de la *phýsis* el elemento que más se ha destacado, como hemos ido viendo, no sólo en esta cuarta causa, sino en las otras tres anteriores, es la necesidad. Así en esta contraposición de lo técnico que necesita de un aprendizaje frente a esto tenemos al *éros* que es una necesidad ineludible, que es aludido como una enfermedad que acontece a alguien y que no se debe a ninguna previsión humana, sino que es causa del azar.

Como hemos ido viendo, la concepción de Gorgias en la polémica *phýsis nómos* tiene elementos de la llamada Ilustración griega, pero sin embargo las referencias a la *hýbris* siempre aparece, por alguna causa azarosa o de fortuna, no por una previsión humana o por una actitud humana de soberbia, como sí podríamos encontrar en las tragedias de Esquilo y Sófocles. La aparición de la *hýbris*, cuando ocurre, es algo más cercano a lo natural, y por tanto con relación a la *phýsis* que a lo humano.

Por otro lado, Gorgias pone claramente lo humano en el centro de su concepción de lo real, al llevar a cabo una revisión de todo lo que la tradición griega ha ido acumulando desde Homero; demostrando que lo conoce y lo usa[283] aunque lo modifica y propone nuevas formas de entenderlo, introduciendo lo variable de la costumbre, la inestabilidad de las leyes y decretos ante lo azaroso de los infortunios a los que ninguna ley puede poner remedio, puesto que son imprevisibles desde el punto de vista humano, y desde su *téchne*. Reduciendo la concepción griega de los dioses a elementos claramente parecidos a las acciones humanas, destacando por encima de todos la actividad del *lógos*.

Con todo ello va poniendo las bases a lo que luego Antifonte vendrá a destacar, aunque de forma distinta, al aumentar la precariedad de la ley humana frente a un concepto de ley natural, algo sobre lo que tendremos que volver, por su carácter problemático.

283.A este respecto cf. Carlos García Gual. *Ob. cit.*, 56, donde se habla del *paígnion* (juego), que aparte de la referencia a lo lúdico, es una muestra de ingenio y un talante humanístico, y por tanto que conoce la tradición aunque no tiene por qué compartir el pensamiento de fondo, como hemos podido comprobar en este *Encomio de Helena* de Gorgias. Así en el parágrafo 21 se alude a *paígnion*, Untersteiner en nota a su traducción nos hace notar, que a pesar de la referencia a juego, en verdad, es una obra seria. Como hemos podido comprobar.

CUARTA PARTE

ANTIFONTE

Como hemos ido viendo a lo largo del desarrollo de este trabajo, desde aquella visión de Protágoras, en que viendo una concordia de todos los hombres que hacía posible la vida en las *póleis*, pasando por la de Gorgias, que de hecho supone una revisión crítica de la posición de Protágoras en este problema, hemos visto que la visión que del *nómos* tienen los sofistas es muy diferente en cuanto a su valoración para la vida del hombre.

Con Antifonte esta contraposición frente a la *phýsis* llega a su punto máximo, al menos así se suele ver la posición de este sofista, algo sobre lo que también tendremos que parar un rato en esta parte. Por otro lado, se ha visto en Antifonte un iniciador del *iusnaturalismo*, asunto que tendremos que tratar también. Pero, dejando a un lado estos problemas a los que en seguida nos dirigiremos, la principal problemática en este sofista es que sus múltiples interpretaciones, junto a que, también como los otros dos sofistas, sus escritos nos han llegado en muy poca cantidad. Sin embargo, como hemos hecho en Protágoras y en Gorgias, nos referiremos a dos escritos, que a pesar de sus pequeñas dimensiones, nos permiten, al menos en cierto grado, atender a cuál puede ser la concepción que sobre este asunto, que venimos tratando desde el principo, tiene Antifonte.

Estos dos fragmentos son, por un lado, *la verdad*[284] y, por el otro, *Acerca de la concordia*[285]. Ambos nos han llegado en forma muy fragmentaria, pero, en lo que nos ha llegado, hay datos importantes para el asunto que tratamos y sobre los que tendremos que volver.

Aparte de estos datos sobre la serie de fragmentos y testimonios que nos han llegado tenemos otro problema, el de si el Antifonte que llamamos *sofista* es el mismo que el denominado *orador*. Claro está que la cuestión no la podemos tratar extensamente en este trabajo, ya que la intención del mismo y la problemática son distintas, pero también hay que tenerlo en cuenta a la hora de la interpretación que del sofista vamos a ir realizando.

La visión que se mantiene es problemática, puesto que no hay un acuerdo unánime en todos los estudiosos del sofista ni del orador. Entre los testimonios de Antifonte, el A 2, que es de Hermógenes, en el que ya se pone de relieve la falta de una certeza sobre si eran uno o dos los llamados Antifontes, que para más problemas, vivieron en la misma época, lo que hace más difícil la identificación.[286] Dejando a un lado esta problemática, sí que tenemos que destacar lo que se suele utilizar

---

284. Que en la edición de D-K corresponde con el B 44. Dividido en tres partes, al ser pergaminos distintos en los que se han encontrado restos de esta obra de Antifonte. Así, dentro del B 44, tenemos el fragmento A dividido en siete partes; también el fragmento B, dividido en dos partes; el fragmento pap. 1797, que tiene dos partes a su vez. Hasta aquí serían los fragmentos que reunieron D-K, y por último, pap. Oxyrh. que es muy fragmentario. Aludo a estas referencias porque algunos estudiosos, como *v. gr.* Gagarin, utilizan otra numeración y referencia. En este apartado de Antifonte todas las referencias se harán a esta clasificación que en su mayoría sigue la clasificación de D-K, incluso cuando citemos a otros autores que tienen distinta clasificación.

285. Que en D-K va desde el B 44 a hasta 71.

286. Cf. G. B. Kerferd. «The moral and political doctrines of Antiphon the sophist. A reconsideration». Proceding of the Cambridge Philological Society, 4, 1956-1957, 26 y 27. Se hace un repaso a las posiciones actuales sobre esta problemática de Antiphonte.

como base de justificación,[287] que es la de acudir a los textos que se nos han trasmitido de *Sobre la concordia* en que se alude a la palabra *anarchia*.[288] Pues es en este fragmento en el que se ha visto que la diferencia con el orador es clara, aunque, otros, han visto, justamente en este texto, la justificación de que es el mismo, el orador y el sofista.

Sin embargo, al referirnos a esta problemática, no queríamos entrar a discutir sobre cada uno de los investigadores que se han remitido a este problema, sino ver que hay un problema, y tenerlo presente a la hora de acercarnos a los textos del sofista. Por otro lado, los textos en que nos vamos a basar, que ya los hemos indicado antes, que se nos han trasmitido, aunque de forma precaria en algunos pasajes, nos van a permitir seguir una línea en la interpretación, atendiendo además a que el principal punto al que nos vamos a referir es el del problema de la contraposición *phýsis-nómos*, que tan claramente se nos presenta en estos dos fragmentos. Por todo ello, pasemos directamente a los textos.

En el texto *De la verdad* se nos presentan ambos términos en relación mutua, claro que de forma polémica uno con respecto al otro.[289] Frente a lo que vimos, cuando tratamos sus textos más representativos a este

---

287 Melero Bellido, en la *Intoducción* al sofista Antifonte, hace un repaso de la serie de investigaciones que se han llevado a cabo para intentar dilucidar si es uno o dos. Destaca que la principal fuente es la del estilo del sofista comparado con el del orador, pero, sin embargo, no hay unanimidad al respecto, por lo que actualmente, como en tiempos de Hermógenes, sigue habiendo una ambigüedad a la hora de tratar del sofista. Pero, como hemos mencionado antes, lo que me interesa de esta discusión es que Melero Bellido entiende que la manera de investigar si era uno o dos es la de si es «un pensamiento de izquierda» o «un pensamiento de derecha», a pesar de que el propio Melero Bellido entiende que esta discusión es errónea. Entiendo que se basa demasiado en esta distinción que, por otra parte, en los autores que hemos estudiado, en ningún lugar se entiende, como criterio único y final, esta distinción, que más que aclarar oscurece, puesto que las distinciones tan actuales ahora de izquierda y derecha no se pueden aplicar de forma tan ligera a los autores de la Grecia clásica. Pero tampoco, puede servir este elemento para criticar y dejar como faltos de fundamento a aquellos que mantienen que hubo dos Antifontes.

288 Que es, más específicamente, el D-K B 61.

289 Cf. G. B. Kerferd. *The sophistic movement*. Cambrigde: Universidad, 1981, 115. Para este autor lo que hace Antifonte es mantener una investigación sobre esta oposición entre estos dos elementos.

respecto, en Protágoras y Gorgias, aquí hay una clara contraposición de los términos, a la vez que se le añaden las características propias de cada uno de estos términos. Lo que nos facilita la tarea, al ya no tener que ir rastreando las veces que se refiere a cada una de las palabras, además de tener que atender al contexto del uso, pues, en Protágoras y Gorgias, los textos en que aparecían estas palabras no eran dedicados únicamente a contraponer estas palabras, sino que referidos a otros asuntos nos permitían, al rastrear su uso, atender a la contraposición que subyacía al uso de los mismos por cada sofista, como hemos podido ver a lo largo de este trabajo.

Pasaremos, entonces, a detenernos en cada uno de los términos de la contraposición, para después atender a la serie de problemas que se suceden al contraponerlos.

1. EL *NÓMOS*.

El *nómos* aparece en multitud de lugares dentro de este texto sobre la verdad que venimos tratando. Lo principal, como vemos en el fragmento B 44 A Col. I, es la necesidad de testigos para que el que sigue los preceptos del *nómos* sea considerado justo. Pues la situación que se presenta es la siguiente: aquel que quiere ser justo, o al menos aparentarlo, debe seguir los preceptos que dice la ley cuando haya testigos delante, sin embargo, cuando no haya nadie seguirá la *phýsis*.[290]

Este actuar tiene su fundamento en que las leyes, *nómoi*, son por convención.[291] Con estos dos elementos tenemos ya una serie de elemen-

290. Sobre las propiedades de la *phýsis* en este texto es algo que trataremos en su apartado, Aqí sólo trataremos lo que tenga relación con el *nómos*.

291. El verbo usado en este caso es *homologeo*, que es ponerse de acuerdo en algo, así las leyes en uso en una *pólis* son algo en que los ciudadanos se han puesto de acuerdo en una serie de leyes. Así se entiende que Antifonte diga que si no hay testigos no hay necesidad de seguir las leyes, pues al ser un acuerdo entre los ciudadanos, su máxima aplicación viene de que su cumplimiento, y quienes pueden decir si se cumplen las leyes son los testigos que han visto las acciones prohibidas por la ley. Así, se entiende que si alguien quiere pasar por justo, sin necesidad de serlo, sólo tiene que seguir las leyes cuando estén testigos delante, pues al ser el fundamento de la ley su cumplimiento, no tiene eficacia sin testigos.

tos que entran en juego a la hora de entender el funcionamiento de una *pólis*, en cuanto a la aplicación de las leyes:[292] la pena que se aplica a aquellos que, no observando la serie de consejos que da Antifonte, son vistos en acciones prohibidas por las leyes, es doble. La *aischýne* y la *dsemías*[293], ambas con claras referencias al ámbito de la *doxa*, pues es justamente la opinión[294] que se tiene de alguien pues la serie de penas o castigos que se imponen son la de vergüenza y el daño, lo que, a su vez, nos lleva al fundamento en el temor. Pues la *pólis* que tiene sus leyes por convención, *i. e.*, por acuerdo entre los hombres, al necesitar de testigos, y teniendo en cuenta que Antifonte entiende que para ser justo, sin necesidad de serlo, sólo hay que parecerlo ante los testigos, que son los demás, si alguien es descubierto cometiendo alguna falta, aparte del daño de la pena impuesta[295], lo que sufre es su *dóxa*, puesto que su *fama* ante los demás[296] pierde fundamento, pierde reputación.[297] A este respecto, en el *Discurso fúnebre* de Pericles,[298] atendemos a cómo el reproche en la vida privada no se usa en Atenas, y cómo en la vida pública lo que hay es un temor a la ley, y en esto ve Pericles el fundamento de la Democracia ateniense. Por tanto, cuando hay una violación de la ley[299] hay siempre un daño como vergüenza, que es una sanción particular,

---

292. Todo esto se explica en el B 44 A Col. II.

293. Ambas palabras tienen muchos significados, para la primera encontramos que puede referirse tanto a vergüenza, deshonor, ultraje o pudor, y, en cuanto a la segunda, daño, castigo o pena.

294. Sobre la contraposición doxa-alétheia, que algunos autores han visto en relación con Platón, es algo a lo que tendremos que volver más adelante.

295. Que es la referencia a la palabra *dsemías*.

296. Puesto que sólo ante los demás puede tener fama, *dóxa*, tal como la entiende Antifonte. Por eso es tan importante mantenerse como justo sólo si hay testigos.

297. Cf. Isabella Labriola. *Antifonte. La veritá.* Palermo: Sellerio, 1988, 35. Ve en esta pérdida de reputación algo que afecta al *nómos*, que como vamos viendo, por otro lado, es bastante precario en su fundamento y en su aplicación. Críticas al *nómos* que irán aumentando y que veremos más cuando lleguemos al apartado en que tratamos la *phýsis*.

298 Tucídides. II, 37, 2-3.

299. A este respecto, Isabella Labriola. *Antifonte. La veritá.* Ed. cit., 36-37, entiende que la violación de la ley también pueden ser a las *ágraphoi nómoi*. Así toda violación de las leyes, sean estas del tipo que sean, traen el castigo de vergüenza.

pues es la mala fama que se le aplica a una persona a lo que se está refiriendo.

Por otro lado[300], Antifonte entiende que un razonamiento como este sobre las leyes se basa en la actitud hostil[301], del *nómos*, frente a la *phýsis*. Untersteiner[302] entiende que al ver la hostilidad del *nómos* con la *phýsis* a lo que se referiría Antifonte es a la contraposición de *techné* frente a *phýsis*. A este respecto tenemos el testimonio de Aristóteles[303] sobre el enterramiento de una cama y cómo, si pudiese salir algún fruto de esto, sería un árbol y no una cama.[304] Pues, y esto es lo que vendría a decir Aristóteles, la *techné* es convencional frente a la naturaleza, que no es accidental, por eso saldría un árbol y no una cama.

Y por último[305], la última característica es la de que lo impuesto por el *nómos* como útil, en verdad, son unas cadenas (*desma*) impuestas a la *phýsis*. A este respecto no podemos menos de acordarnos del pasaje del *Protágoras*, 322 c, en que se habla de *desmoi*, que es la otra forma de plural de *desmos*, que suele ser traducido como lazos de amistad. Es clara la diferencia de tratamiento, frente a la visión de Protágoras que defendía el *nómos* como construcción humana que permitía la vida en la *pólis* junto con el asunto del regalo de Zeus del *aidós* y *díke*, que eran el fundamento de los lazos de amistad de los que venimos hablando. Y es frente a esto lo que Antifonte presenta como cadenas que lo que hacen es imponerse a la *phýsis*, que como luego veremos, es libre.

Las visiones de Protágoras y Antifonte no pueden ser más contrarias a este respecto, que es justamente la dispar visión del *nómos*: para Protágoras era una tabla de salvamento en que los hombres encontraban un

---

300. Seguimos en el mismo texto de Antifonte

301. La palabra usada por Antifonte es *polemíos*, con claro uso guerrero. Así se entiende que hay una clara lucha junto con una actitud bélica hacia la *phýsis* con respecto a la *phýsis*.

302. *I sofisti*. Vol. II. Milán: Lampugnani Nigri, 1967, n. 17, 87.

303. *Física*, II, 1, 193 a 9 (= D-K B 15).

304. Por eso, entiendo que más bien este testimonio de Aristóteles viene a decir la precariedad del nómos humano y su *techné* pues, aunque sea hostil a la *phýsis*, no acaba por imponerse a ella.

305. D-K B 44 A col. IV.

lugar donde poder vivir juntos sin tener que huir continuamente de las fieras que les acosaban, Frente a esta visión, encontramos en Antifonte una defensa de la *phýsis* que es claramente libre frente a unas cadenas que imponen esclavitud y una serie de reglas, como la de qué tienen que ver los ojos y qué oír los oídos.[306]

Aquí tendríamos, en una primera revisión del texto de Antifonte, las características del *nómos*, características que Antifonte ha tomado en el sentido de su precariedad y los huecos *legales* que tiene. Sobre el funcionamiento de los juicios, las leyes y las diferentes concepciones humanas sobre el *nómos*, son algo sobre lo que volveremos cuando hayamos tratado las características de la *phýsis*, pues en ese momento tendremos presentes los dos conceptos contrapuestos tal como los entiende Antifonte y nos permitirá ver su concepción del problema que venimos tratando.

2. LA *PHÝSIS*.

Como vimos cuando tratamos el asunto de cómo tras la contraposición de los dos términos se escondía la contraposición de la *techne-phýsis*, ahora que tratamos el término *phýsis*, Untersteiner[307] entiende que *phýsis* y *týche* serían equivalentes en Antifonte.[308] Para Untersteiner la *týche*, que puede ser entendida como fortuna o azar, no está contrapuesta, como sí estaría en Demócrito[309], a la *anánke*, que es la necesidad. Así la *phýsis* sería igual que la *týche* y la *anánke*.[310]

---

306. Cf. D-K B 44 A Col. III.

307 *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 59 y n.16, p. 87.

308 Sobre esto también lo vimos en Gorgias, al tratar la última causa que era *éros*, que era debido a la fortuna o azar y no por algo preparado por Helena. *Supra* todo el tratamiento de la cuarta causa de la huida de Helena.

309 Sobre todo al salvaguardar la libertad atendiendo a la caída de los átomos que es por azar y no por necesidad.

310. En el texto del sofista *anánke*, como *anánkaia*, aparece en varias frases junto con *phýsis*. Como es un tema importante para la línea de la investigación le hemos dedicado un apartado para la discusión junto con aquellos estudiosos que ven, justamente en esta unión de ambas palabras, el fundamento de un iusnaturalismo, de los que discrepamos.

Como vimos cuando tratábamos el *nómos*, este dependía de los testigos que vieran a la gente hacer acciones prohibidas por la ley, sin embargo, la *phýsis* no necesita de testigos, ni su pena por incumplirla es el deshonor, que como vimos estaba relacionado con la *dóxa*, sino que la *phýsis* depende de la *alétheia*, de la verdad, pues aunque no hubiera nadie que viese la acción que se comete contra la naturaleza, no por ello sería menor el daño, ni, por otro parte, aunque estuviesen todos los hombres de testigos, sería mayor el daño.[311] Esto principalmente, porque la pena de esa acción contra la naturaleza no la determina la *dóxa*,[312] que es el fundamento de las leyes que son construcciones humanas, sino que es la *alétheia*.

Por otro lado, frente a las cadenas que imponía en *nómos* a la *phýsis*,[313] la *phýsis* es libre (*eleúthera*)[314]. Antifonte introduce aquí el concepto de *symphérontos*, lo útil o provechoso, explicando que la ley impone muchas veces como útil el sufrimiento por un bien para la ley, sin embargo, el sofista entiende que la naturaleza, en lo que es útil para ella, no impone sufrimiento o dolor como mejor que el placer. En el siguiente sentido: lo que impone la ley, muchas veces, a pesar del sufrimiento y dolor que trae al que cumple lo que la ley ordena, no trae nada útil, mientras que la naturaleza es indiferente al sufrimiento o dolor y al placer.[315]

Como hemos visto, al tratar del concepto de *phýsis* el problema mayor de interpretación se encuentra al tratar su relación con lo nece-

---

311. Cf. D-K B 44 A Col. II.

312. Aquí encontramos otro punto de diferencia con Protágoras, en ningún momento Protágoras entiende que la reunión de la *pólis* al tomar sus decisiones puede encontrar como marco de decisiones un elemento externo a los propios hombres, así vimos en su apartado, cómo el *nómos* era precario, pero lo hacían entre los hombres por medio de la *isegoría*, que era claramente el ámbito de la *dóxa* en que tienen que hacer valer su parecer en contraposición con otros.

313. Como estamos viendo, todas las características de los dos términos principales se remiten mutuamente para contraponerse.

314. Cf. D-K B 44 A Col. IV.

315. Sobre lo que fuese útil a la naturaleza es algo que, en el texto que se nos ha conservado, no podemos ver, pues se corta la frase cuando empezaba con lo que es útil a la naturaleza. D-K B 44 A Col. IV.

sario, al entenderse que Antifonte sería un precedente de los *iusnaturalistas*. Por ello, detengámonos en este problema, que por otro lado, es el principal a la hora de entender el tratamiento de la contraposición que hace el sofista.

2.1. ¿ES ANTIFONTE UN DEFENSOR DEL *DERECHO NATURAL*?

Tal como hemos visto, Antifonte une, dos veces para ser más exactos, la palabra *phýsis* con *anánkaia*.[316] Pero, y esto es lo que muchos intentan ver, nunca ha puesto juntas *nómos* y *phýsis*, *i. e.*, *nómos phýseos*, ley de la naturaleza. Y esto es de lo que vamos a tratar en este apartado.

Solana Dueso[317] entiende que Antifonte es el primero que habla de ley natural y da dos referencias como fundamento de su afirmación,[318] pero si vamos a las referencias dadas, en ninguna de las dos se habla de Antifonte, y en ninguna de las dos se habla de ley natural,[319] pues la referencia de Jenofonte es una defensa del *nómos* aunque varíe a menudo, poniendo el ejemplo de los ejércitos en guerra que firman la paz después de haber mantenido una guerra, y la cita de Platón, a pesar de que muchas veces se usa como si fuera de Protágoras,[320] es de Hipias y se habla de que son amigos por naturaleza a pesar de que la ley muchas veces se impone contra la naturaleza. Pero, sin embargo, no hay referencias a una ley natural.

---

316. Las dos veces en que aparecen juntas son: D-K B 44 A Col. I 26-27 y B 44 B Col. II. 17-18.

317. «Los sofistas». En: Carlos García Gual (ed.). *Historia de la Filosofía antigua*. Madrid: Trotta y CSIC, 1997, 106.

318. Que son las siguientes: Jenofonte. *Memorables*, IV, 4, 14 y Platón. *Protágoras*, 337 c.

319. se entiende que me refiero al original *nómos phýseos*.

320. Así, *v. gr.*, lo encontramos en la traducción de los fragmentos de los sofistas de Melero Bellido, sobre todo en el B 61 de Antifonte, da como referencia el mismo pasaje (*Protágoras*, 337 c) y da como palabra de Protágoras lo que es de Hipias, para fundamentar que Protágoras siempre decía que la enseñanza era a base de fuerza contra la *phýsis*.

Por otra parte, Guthrie[321] habla de otros lugares donde la frase «necesidad de la naturaleza» aparece en los textos griegos que nos han llegado, aunque no son de Antifonte, uno de los textos a los que se refiere es el de Tucídides[322] referido a la defensa que hacen los atenienses de su Imperio, pues entienden los atenienses que se debe a una necesidad de la naturaleza, necesidad ineludible, pues aluden a que si fuera otra época y otras personas las que llevasen a cabo la labor de formar un imperio, esto sería igual.[323] Después tendríamos el ejemplo de Aristófanes[324] con referencia a cómo las nubes chocan por necesidad (*anánke*) y se refiere a las necesidades de la naturaleza. Para Guthrie[325] esta serie de expresiones usadas en autores tan distintos como Aristófanes y Tucídides, y que aparece por dos veces en los textos de Antifonte, es un síntoma de que la «ciencia natural» había influido en la ética. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este trabajo, es justamente la posición aristocrática la que pretende encontrar un fundamento en una serie de herencias por naturaleza de padres a hijos, lo que llevaba a una superioridad natural de unos sobre otros. Esto es, que es justamente una posición ética o moral la que intenta encontrar fundamentos en ciencias o pensamientos externos a la propia posición. Y no es por parte de los *physikoi* o presocráticos mediante sus aplicaciones a la ética, por la que han aparecido toda esta serie de visiones sobre una necesidad nátural en los comportamiento humanos[326].

Pero, como vemos en estos autores, el principal problema es de interpretación, se usan términos actuales, como ley natural,[327] en el sen-

---

321. *Historia de la Filosofía Griega.* Vol. III. Madrid: Gredos, 1994, 106 y ss.

322. V, 105, 2.

323. Es clara la visión partidista del embajador ateniense, que usa la necesidad, como otro elemento más, que justifica su postura en la guerra.

324. *Las nubes,* vv. 376 y ss. y 1007.

325. *Historia de la Filosofía Griega.* Vol. III. Ed. cit., 106.

326. Pues como vimos al tratar la parte de Gorgias, entre los presocráticos ya había escritos de ética.

327. Con claras referencias a la física moderna, que en ningún caso es equiparable al mundo griego en todos sus términos.

tido de que puede haber una regularidad, al ser por necesidad, observable entonces y de ahí piensan que pueden sacar la referencia a una ley. Asunto, claramente extraño al propio texto de Antifonte, pues se está refiriendo a las actuaciones humanas y no a la física, por usar el término actual.

Por tanto, habría dos posibles interpretaciones a este respecto, 1) la de que Antifonte se refiera, como si fuera un físico moderno, a las regularidades de la naturaleza, interpretación que pensamos completamente errónea. Y 2) una segunda interpretación, al entender que no es a unas leyes físicas a lo que se está refiriendo, sino que como si un defensor del derecho natural se tratase, Antifonte entendería que hay una serie de derechos naturales en los hombres debidos principalmente a su naturaleza.

A la primera interpretación ya nos hemos referido antes con el caso de Guthrie, pero considero interesante, para el tema que tratamos, aludir también a la visión que Untersteiner[328] tiene sobre este respecto. Para este autor lo que hacen las leyes es simplemente imitar, de mala forma, puesto que no son necesarias, a la *phýsis*, al tener que ver con la *techne*, que es algo humano,[329] lo que lleva a concluir que la *phýsis* es norma y, a la vez, es justa, pues tiene como fundamento la inexorable ley de la naturaleza que se aplica a todos los hombres.[330] Así, Untersteiner puede concluir[331] que quien no ha sido educado, por tanto, que no ha recibido nociones sobre el *nómos*, sigue la ley de la naturaleza y al hacer esto choca contra el derecho legal, acabando en una defensa del individuo. Pues las leyes del derecho no siempre se acoplan bien a

---

328. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., n. 103, 96.

329. Por otro lado, Untersteiner entiende que el arte en Antifonte, que no es sólo la técnica, también imita a la naturaleza, de mala forma, como imitación humana que es. Para todo ello: cf. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 67 y ss.

330. Aunque Untersteiner al hablar, en esta parte de su libro, no da referencias en este punto, entiendo que puede estar refiriéndose a D-K B 44 B Col. II, pues allí se dice que todos respiramos por la boca y la nariz y todos comemos. Sobre los problemas que tal interpretación trae seguidamente nos referiremos.

331. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 71.

la naturaleza, así si alguien, en este caso el que no ha sido educado en las leyes, intenta seguir las normas de la naturaleza acabará mal. Esta sería la base de la fundamentación de la visión de Untersteiner.

Por otro lado, tenemos, como ya mencionamos al empezar este apartado sobre la *phýsis*, que Untersteiner entendía que la *phýsis* y la *týche* se identificaban,[332] frente a la visión de Gorgias[333] que entendía que eran claramente elementos que desequilibraba en el actuar humano, para Untersteiner es un elemento fundamental del hombre.

La defensa que hace Untersteiner nos parece en exceso problemática, al incluir elementos que no aparecen en los textos del sofista, pero podemos entender que su interpretación esté basada en el fragmento polémico del D-K B 44 A Col. I: pues, en este fragmento, desconocemos las primeras cinco líneas del texto, a lo que se añade que el texto lo tenemos empezado sin referencias a cúal era el tema que se estaba tratando, tenemos también que en las líneas 22-24 aparece la ambigüedad de: *tá tés phýseos* y *tá tón nómon*. El artículo neutro plural con el que se empieza, que posiblemente se refería a algo ya dicho anteriormente, pero que no conocemos, seguido de un genitivo, singular y plural, respectivamente con referencia a la naturaleza y a las leyes.

Con ello tenemos que la traducción sería: las cosas de la naturaleza y las cosas de las leyes, respectivamente. Y es en este punto donde los autores ven la referencia a *ley*, porque entienden que se refiere a las leyes de la naturaleza, dejando, en una situación poco comprensible la traducción referida a las leyes, pues, siguiendo su traducción debía ser las leyes de las leyes. Como vemos, aquí hay un problema, y no cualquiera, sino que es el principal que diferencia a Antifonte de ser un defensor de un derecho natural frente a otra interpretación.

---

332. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 64. La *týche*, para Untersteiner, no sería una casualidad ciega sino una coincidencia racional conseguida por alguien, en este caso una diosa. Untersteiner entiende que entre los griegos había una creencia en una diosa fortuna que mira por el hombre y que, además, es protectora. A este respecto da las siguientes referencias: Alcmán, Píndaro, Sófocles y Esquilo en *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., n. 59, 91.

333. *Supra* el tratamiento de la cuarta causa.

A este respecto tenemos un estudio interesante en Gagarin,[334] al detenerse en este problema, él traduce por «the things of the nature» y «the things of the laws», dejando lugar a que otras interpretaciones sean posibles. Pero lo que más nos interesa es que habla de *requirements* (requisitos)[335] al interpretar el artículo neutro plural de estas frases que son las que han dado juego para interpretar que Antifonte es un defensor de un derecho natural.

Como vemos al tratar este punto, el texto griego trasmitido, al no estar completo, en esta parte, no deja de ser ambiguo el texto en su tratamiento, pues deja posibilidades para que sea entendido en el sentido de Untersteiner. Pero si acudimos al resto de textos que sí se nos han trasmitido vemos que esta interpretación no termina de ser comprensible, como ahora veremos.

2.2. LA IGUALDAD NATURAL DE LOS HOMBRES.

En el fragmento D-K B 44 A Col. III se dice que el morir y el vivir son de la naturaleza (*phýseos*) y, en D-K B 44 B Col. II, todos (*apantes*) respiramos por la boca y las narices y comemos.[336]

En estos dos fragmentos es donde intentan ver el fundamento de un derecho natural, pero como podemos ver si atendemos a qué se dice que es natural, por un lado, se refiere a la muerte y el vivir, que en el mismo fragmento se explica que sí son de la naturaleza, pero que quien hace uso de estas es el *nómos*. Veamos el texto:

---

334. Michael Gagarin. *Antiphon the athenian*. Austin: Universidad de Texas, 2002, n. 12, 68 y 68 y ss.

335. Por otro lado, Keferd en ar. Cit., 27 y *The sophistic movement*. Ed. cit., 116, ya había tratado este asunto también refiriéndose a requisitos de la naturaleza y de las leyes, pero interpreta que al usar este término lo que ocurre es que Antifonte estaría llevando a cabo una nueva forma de interpretar la sociedad con la referencia a los conceptos de daño y beneficio, que serían referencia a la naturaleza, pero no en el sentido de una ley de la naturaleza.

336. Esta frase está dentro del contexto en que se contraponen los griegos y los bárbaros, que sin embargo ambos respiran y comen.

En D-K B 44 A Col. IV, que es el fragmento de las cadenas impuestas a la naturaleza por la ley, se dice que el *nómos* impone cosas dolorosas, que a la naturaleza le son indiferentes[337], y así en Col. V, se hace una lista de preceptos legales del *nómos*, en su gran mayoría hostiles a la naturaleza, se sigue en Col. VI con más ejemplos de la precariedad de la ley humana, pues, entre otros, deja indefenso al que tiene que defender, pues sólo actúa una vez que ha ocurrido el daño, da los mismo derechos al ofensor que al ofendido, etc. Esto en cuanto a lo que podríamos llamar necesidad natural basada en el morir y el vivir, que son placer y dolor. Morir sería dolor, frente al vivir que sería placer. Así, cuando la ley, que propone cosas dolorosas, que para la naturaleza le son indiferentes, está obligando contra la naturaleza, al proponer actuaciones que no son placenteras, y, en muchos casos, estas obligaciones legales no reportan beneficios para el que las sigue, pues se dan iguales derechos y posibilidades al que ha hecho daño que al que lo ha recibido.

A este respecto, Gararin[338] entiende que la naturaleza determina la composición física y las funciones del cuerpo pero las reglas de cuándo se tienen que hacer uso de ellas es por el *nómos*, así esta ley es hostil frente a la libertad de acción de la *phýsis*, pero no serían necesariamente contradictorios. Entiende este autor que la ley y la naturaleza no son hostiles porque impongan preceptos cada uno y entren en lucha los preceptos, sino que la ley ha prescrito en aquellos lugares en que la naturaleza no tiene ninguna regulación.[393] Esto en los textos del sofista lo hemos visto cuando se aludía a la indiferencia de la naturaleza sobre el

---

337. Cf. Kerferd. Art. cit., 31. No todo lo que venga de la *phýsis* es ventajoso, pues junto con lo ventajosos por *phýsis* está lo desventajoso por *phýsis*. Así la *phýsis*, concluye Kerferd, no es norma de conducta ni de acción ni lo bueno último que dirija la acción.

338. Michael Gagarin. *Antiphon the athenian*. Ed. cit., 69.

339 Según Kerferd, art. cit, 31, y ahora, 32. La *phýsis* no es norma de acción, ni las cosas que son ventajosas son las que producen dolor pero ayudan, sino que no todas las cosas que vienen de la naturaleza tienen que ser buenas. Interesalo que dice en *The sophistic movement*. Ed. cit., 117, pues si hubiera que acudir a algún lugar de los textos del sofista para entender a dónde lleva la vía natural tendríamos que salir de los textos de Antífonte e irnos a la visión de Calicles; como hace Kerferd, al seguir, en su argumentación, la dirección de entender que, para ver a algún defensor de unas directrices de la naturaleza en el derecho o las leyes ,hay que acudir a Calicles en el *Gorgias* platónico (482 c-486 d).

placer y el dolor, pues ninguna de las dos es mejor para la naturaleza, pues algo no se hace bueno por hacerlo con más dolor, al igual que algo no se hace mejor por tener más placer. A lo que se añade lo que vimos sobre los testigos, necesarios para que la ley tenga buen funcionamiento, mientras que a la naturaleza no le hacen falta testigos y aunque fueran muchos no sería menor el daño o mayor el placer.[340]

Gagarin[341] concluye su argumentación diciendo que la ley interviene en aquellos asuntos en que la *phýsis* es indiferente, principalmente porque la *phýsis* no regula.[342] A este respecto considero interesante el testimonio de Aristóteles[343] sobre lo de enterrar una cama y cómo, si hubiese la suficiente fuerza por la que saliese algún fruto de esto enterrado, saldría un árbol y no una cama, pues el fruto del *nómos*, que es por medio de la *téchne*, no siempre lo que regula triunfa.

Esta interpretación que mantengo considero que es más cercana al sentir del texto de Antifonte, aunque sigue un problema sin resolverse; al empezar este apartado aludíamos a dos fragmentos del sofista, el primero lo hemos explicado con lo anterior, pero en cuanto al segundo fragmento,[344] es cierto que permite la interpretación de una especie de ley natural o, al menos, una necesidad humana. El fragmento está dentro de la polémica sobre los hombres, unos griegos y otros bárbaros, así considerados por los griegos, pero Antifonte quiere destacar su falsedad al hablar de que todos comen y respiran por las narices y por la boca. De aquí, considero que han salido las interpretaciones de una igualdad de todos los hombres con un derecho común a todos. Sin embargo, como hemos visto, la naturaleza no legisla ni interviene en el campo de las leyes sino que más bien son las leyes las que, de forma hostil, intervienen sobre la naturaleza.

---

340. *Supra* los apartados sobre el *nómos* y la *phýsis*.

341. *Antiphon the athenian*. Ed. cit., 70-71.

342. Como vemos Gagarin sigue muy de cerca a Kerferd, aunque a lo largo de su estudio no hace ninguna referencia a él.

343. *Física* II, 1, 193 a 9 (= D-K B 15).

344. Aquel de respiramos y comemos todos. Cf. D-K B 44 B Col. II.

En este fragmento considero que se refiere a las condiciones fisiológicas, por usar el término actual, que reúnen todos los hombres en cuanto hombres, que se deben a la necesidad (*anankaia*) de la *phýsis*. Pues, frente a la interpretación de un derecho emanado de la naturaleza, como vemos por los fragmentos, bastante mutilados algunos,[345] no aparece de forma clara en ninguno, las únicas referencias son a la necesidad y a la fortuna.[346]

Sobre esto, encontramos una interpretación cercana en el filósofo romano Lucrecio, en su *De rerum natura*,[347] aludiendo a las características de ciertas mujeres, características físicas, como lo que estamos viendo en Antifonte, termina por decir Lucrecio que es algo normal en los hombres, tanto varones como mujeres, y que tienen que rendirse a las cosas humanas que son las fisiológicas, en términos actuales.[348] Que serían las que igualan a todos los hombres, que se deben a la necesidad o la fortuna, pero de estas características no se podría terminar con unas referencias a una serie de derechos emanados de la naturaleza, como intentan algunos autores.

Pues frente a unas leyes emanadas de la naturaleza, lo que cada comunidad hace es poner unas leyes, usando muchas de estas características naturales: así, la vida y la muerte el *nómos* se puede hacer con ellas

---

345. Sobre todo el que podría habernos ayudado más a la hora de la interpretación: D-K B 44 A Col. IV, en que se iba a hablar de lo útil para la naturaleza y que se acaba aquí el fragmento.

346. Que, por otro lado, aparece también en Gorgias y en Protágoras, todo lo que se debe a la necesidad o fortuna o azar es siempre contrario a lo técnico, y no merece castigo, en Gorgias, para defender a Helena, y en Protágoras cuando se alude al aspecto físico de alguien: nadie castiga a alguien por ser feo es lo que dice el sofista. Sobre esto volveremos en las conclusiones al trabajo.

347. IV, 1170-1191.

348. A este respecto, Lucrecio atiende a toda la serie de recursos, que podríamos llamar técnicos, a los que recurren los hombres para intentar disimular u ocultar aquello que se debe a la naturaleza, y cómo, sin embargo, no consiguen ocultarlos a pesar de todos los remedios que ponen en sus manos. Como vemos las similitudes de planteamientos entre los dos autores son claras y, por eso, la referencia a Lucrecio la considero pertinente en este momento.

y así promover la vida evitando que se cometa un crimen,[349] o la muerte por medio de un juicio y condena a muerte a algún criminal que ha violado alguna ley.

También se ha visto en Antifonte una visión pesimista del actuar humano,[350] principalmente por los D-K B 50 y 51, que aluden a una caducidad humana y a su efímero paso por el mundo. Así, la interpretación sería la de que todos los hombres se igualan en la inexorable ley de la vida y la muerte que domina a todos. Esta interpretación, sin embargo, no entraría en contradicción con la que proponemos, al seguir estando dentro del ámbito de las características fisiológicas del hombre, añadiendo que de esta ley de la vida y la muerte no se sigue un derecho o justicia que emane directamente de la *phýsis*, que es a lo que venimos aludiendo a lo largo de este trabajo.[351]

Nos queda aludir a la concepción que sobre la justicia[352]mantiene este sofista, pues es el otro problema que aparece al tratar la contraposición *phýsis-nómos*.

3. LA VISIÓN SOBRE LA JUSTICIA EN ANTIFONTE.

Antifonte empieza en el fragmento B 44 A Col. I con una referencia a la justicia[353], que es respetar los *nómina* de una *pólis*. Kerferd entiende que esta definición de justicia no es la posición mantenida por el propio sofista[354] sino la visión normal de la sociedad griega. Por otro lado, se suele ver a Antifonte como un crítico del *nómos*, asunto que ya hemos

349. Aunque Antifonte critica al *nómos* su falta de una defensa del hombre efectiva.

350. Así, *v. gr.*, Isabelle Labriola. *Antifonte. La veritá.* Ed. cit., 44

351. Pues en esas referencia a la *ley de la vida y de la muerte* no hay más referencia que a la necesidad, que es lo que venimos manteniendo a lo largo de este apartado, y no a un derecho emanado directamente de la naturaleza.

352. Principalmente D-K B 44 A Col. I, aunque la palabra es *dikaiosýne* y no *díke*, que sí aparecía en Protágoras. Y D-K B 44 Fragmento II Col. I y II.

353. Es la palabra *dikaiosýne*.

354. *The sophistic movement.* Ed. cit., 115.

visto el los primeros apartado de este capítulo, y , por tanto, como un crítico de la justicia. Esta visión del sofista no sería contraria a la interpretación de Kerferd, pues, como vemos por la definición, que viene después de una serie de líneas que se nos han perdido, que la justicia es un lugar común entre los griegos. Untersteiner[355] entiende aquí, que al definir así la justicia se hace la igualdad entre *nómina* y *dikaía* por lo que cada ciudadano intentará que las leyes favorezcan, de la mejor forma posible, su propio interés.[356] Kerferd[357] entiende que al decirse que la justicia es no transgredir las leyes entonces, al hacerlo, habría que llamar a eso *injusticia*; lo que vemos que concuerda con la visión de Untersteiner. Por otro lado, Kerferd entiende que el transgredir las leyes ocurre por seguir la naturaleza, pero esto tiene una doble interpretación: 1) o la justicia es doble, una por la naturaleza, que como hemos visto con el desarrollo de todos los apartado anteriores, lo que hay es justamente una falta de un derecho que emane de una instancia fija, o la justicia es obedecer a la ley, que como vimos es lo que hace que varíe la concepción que sobre las diferentes leyes tienen las diferentes *póleis*. De esta forma, Antifonte lleva a cabo una crítica a todas las leyes de las ciudades-estado griegas como convencionales, no sólo por su génesis, sino por su mal funcionamiento, como vemos en los fragmentos D-K B 44 A Col. V y VI, que son los ataques por su falta de defensa del ciudadano y que da iguales derechos al ofensor que al ofendido. Y 2) que hay una diferencia clara entre la justicia, que es por *nómos*, y la ventaja, que es por *phýsis*, lo que lleva a seguir las leyes cuando eso sea ventajoso, es decir, cuando haya testigos cerca que nos puedan ver. Lo que concuerda con la visión de Untersteiner sobre el sofista al decir que los ciudadanos, en esa situación, intentarán que las leyes favorezcan sus propios intereses, que lo ventajoso y lo justo sean lo mismo.[358]

---

355. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 69.

356. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 69.

357. Art. cit., 27.

358. Untersteiner entiende entonces que Antifonte presenta una solución a este continuo problema del *nómos* y su continuo vaivén de una legislación a otra y su continuo variar según los intereses de los que hacen las leyes. La solución es su escrito *sobre la concordia* que para Untersteiner es la vuelta a una armonía primigenia, lo que explicaría el pesimismo del sofista sobre el convivir humano. Cf. *I sofisti*. Vol. II., 75 y ss.

De este modo tenemos que partiendo de esta concepción sobre la justicia se presentan más, que aparecen en los otros fragmentos (el fragmento II Col. I y II), principalmente en referencia a cómo hay contradicción en seguir las leyes y lo que se considera justo, así en Col. I, aquel que es considerado justo si sigue aquello de decir la verdad[359], que es testificar la verdad en un juicio, se convierte en injusto porque hace daño o comete una injusticia.[360] A esto se añade un segundo precepto de justicia: hay que hacer bien al amigo y mal al enemigo.[361] Pero, como vemos en la traducción de los fragmentos de los sofistas por Melero Bellido,[362] Antifonte incluye una doble visión de este precepto: 1) es justo cometer injusticia cuando te han cometido injusticia previamente, en Col. I, y 2) es justo no cometer injusticia ni sufrirla en Col. II.

De esta doble visión sobre lo que es justo, Gagarin entiende que hay una clara visión similar en la *Antígona* de Sófocles,[363] pero como vemos lo que ocurre es que hay una clara diferencia de interpretaciones sobre qué sea la ley y lo justo, que se debe principalmente a la falta de un fundamento natural en las leyes, pues, como vimos, es justo lo que determinan las leyes de una determinada polis. Lo que tampoco excluye la interpretación de que la intención de Antifonte sea presentar una diferencia entre las posturas éticas y lo que denominamos derecho posi-

---

359. Cf. Gagarin. *Antiphon the athenian.* Ed. cit., 75. Este decir siempre la verdad ya se veía como justo en Hesíodo, así se nos da referencia de *Trabajos y días*, 282-285.

360. El verbo griego es *adikein*, que como explica Gagarin (*Antiphon the athenian.* Ed. cit., 76) es ambiguo, pues tanto se puede referir a hacer un mal, una injusticia, *adikía*, como a hacer daño, aunque Gagarin entiende que Antifonte usa esta ambigüedad de forma consciente. Por otro lado, ya vimos nosotros al tratar el tema de Protágoras cómo nos aparecía este verbo, sobre todo en las referencias a cómo los hombres se dañaban o se cometían injusticias al intentar formar *póleis* que volvían a dispersarse al no tener el *aidós y díke*.

361. Gagarin. *Antiphon the ahtenian.* Ed. cit., 75. Este precepto moral ya era muy usado en la moral antigua griega. Por otro lado, tenemos multitud de pasajes de Platón donde se destaca esta posición que es claramente rebatida por Platón.

362. Sobre todo en las notas a pie de página de la traducción de estos pasajes. Aunque este autor entiende que hay una contradicción subyacente a esta concepción.

363. *Antiphon the athenian.* Ed. cit., 78. Aunque este autor entiende que Antifonte no va mucho más allá de lo que hizo Sófocles, pues sólo denunciaría que las leyes impuestas estatalmente son criticables desde una posición de la moral tradicional.

tivo.[364] Pero no siempre es armónica su componenda entre uno y otro, y así se puede entender la crítica que se hace a las leyes, que a pesar de exigir que se cumplan no defienden bien al ciudadano que las sigue. Pero, por otro lado, en D-K B 44 A Col. V, se habla de conductas que no son una mera ejecución de una ley, entendida como perteneciente al derecho, a la que se adapte un ciudadano: así se habla de sufrir cuando no es necesario, defenderse de un ataque y ser bueno con los padres cuando estos no han sido así. Esta serie de conductas son llamadas por Kerferd[365] la *golden rule* añadiendo que es un tercer tipo de conducta que no han aparecido antes, ya que las otras dos son la de seguir las leyes y la de seguir la naturaleza, que tal como la interpreta Kerferd se refiere a sacar ventaja de algo[366]. De esta forma, este autor puede concluir que un ideal de moralidad entraría en conflicto con la naturaleza y la ley.[367] Asunto al que Untersteiner no se había referido, al entender que el sofista atiende a su ideal de la concordia como meta al empezar su ataque a las leyes, pues esa serie de conductas son criticadas como no útiles, al hacer sufrir de manera innecesaria.

Como vemos, al recorrer la obra *De la verdad* de Antifonte, no encontramos expuesta de forma clara y precisa una concepción terminada. Esto puede ser debido a la falta de muchos más fragmentos que no conservamos y que, de tenerlos actualmente, nos habrían ayudado a entender mejor algunos de los pasajes tan problemáticos que hemos ido destacando a lo largo de este apartado. Sin embargo, sí podemos destacar, como así hemos destacado en el desarrollo del apartado dedicado a ello de esta parte, que está completamente errada la visión que sobre Antifonte se mantenía, acerca de que era posible una interpretación de un derecho emanado de la *phýsis* que entrara en contradicción con el *nómos*. Sí hay una clara contraposición de los dos elementos, pero lo que se ha destacado es la precariedad del *nómos*, que se debe a que es una cons-

364. Así lo entiende al sofista Untersteiner. *I sofisti*. Vol. II. Ed. cit., 77.

365. Art. cit., 29.

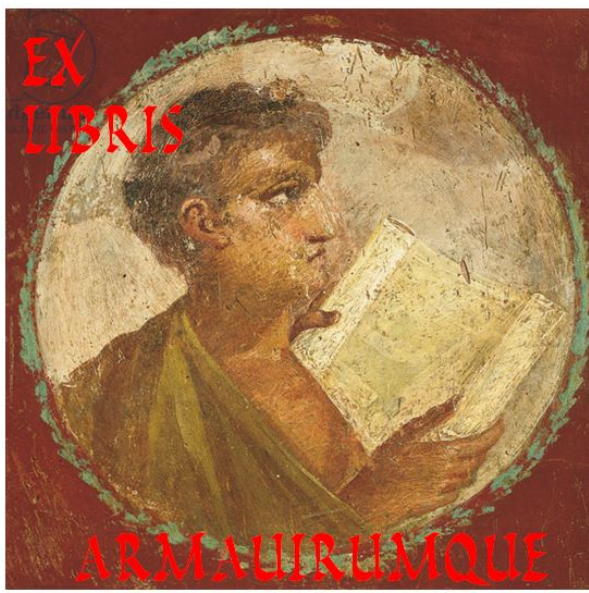
366. Art. cit., 27.

367. Art. cit., 29.

trucción humana y muy pegada a un lugar, como vimos en la concepción sobre la justicia a la que alude Antifonte, lo que la relativiza demasiado y la hace ineficaz en muchos aspectos, como es el de la defensa del inocente.

La naturaleza no da ningún precepto, pues las referencias a lo placentero y lo doloroso no remiten a una moralidad que surja de la propia *phýsis*, sino que son concepciones que se hacen *respecto* a ella, como en el caso del *nómos*, que se hace con esos dos elementos para usarlos a su favor, con la pena de muerte y con la salvaguarda de la vida de los ciudadanos.

Por otro lado, hay referencias a lo fisiológico, que es lo que se da en todos los hombres, así, las referencias a lo placentero y lo doloroso, entrarían dentro de este campo.



CONCLUSIONES

Tal como explicamos en la introducción a este trabajo, el trabajo tenía por meta atender a la forma en que el problema de la contraposición *phýsis-nómos* era tratado por tres sofistas: Protágoras, Gorgias y Antifonte. Principalmente haciendo uso de los textos propios de los sofistas, en aquellos casos en que fuera posible, como en Gorgias y Antifonte, y en aquellos en que no disponemos de textos, atendiendo a los testimonios que los diversos estudiosos del tema han tomado como más relevantes.

Esta parte ha sido ampliamente tratada en los tres sofistas. Sin embargo, en el caso de Antifonte, aunque disponemos de bastantes fragmentos, tal como nos han llegado, impiden, en alguna parte de su pensamiento, atender a una interpretación fidedigna, por ello, al menos hemos intentado aventurar una interpretación probable y destacar los problemas de interpretación que tiene el texto, para que se tenga en cuenta toda la problemática que rodea al texto y lo aventurado de una interpretación sin señalar los problemas que presenta el texto.

Todo esto en cuanto a los problemas que hemos encontrado a la hora de adentrarnos en los diversos textos de los sofistas.

En cuanto al problema de la contraposición *phýsis-nómos*, que ha sido la idea que ha ido estructurando todo el trabajo, y que es el nexo de

unión entre todas las partes del trabajo hemos sacado las siguientes conclusiones relevantes para la investigación:

En Protágoras las referencias a la *phýsis* son escasas, si exceptuamos las primeras fases de la narración del mito de Prometeo, principalmente a la figura de Epimeteo; también hemos visto la problemática en torno a qué se entiende que es el regalo de Zeus, lugar en el que comprobamos que no hay una unanimidad general, sino que hay muchas interpretaciones, que en muchos casos rozan los tópicos sobre los sofistas, y en otros casos, las posiciones de Protágoras se ven como un primer germen de posiciones filosóficas posteriores con las que el sofista no guarda una relación clara y que los autores no explicitan completamente, como el caso de Untersteiner, y Solana Dueso en el caso de su interpretación como *estado de naturaleza*. En cuanto al *nómos*, las referencias son al ámbito de la política, pero no sólo como el ámbito de lo legal, sino el de las costumbres y las ideas generales que rigen la vida de la *pólis* y la vida de sus ciudadanos. Como vemos por el Protágoras que nos ha trasmitido Platón, hay un continuo sentimiento de que el hombre puede hacer grandes cosas, tanto en política, como en la resolución de todo tipo de conflictos en relación con lo humano, con claras referencias al habla, como es la *isegoría*, el derecho al uso del habla en las discusiones de la democracia ateniense. Principalmente porque el sofista piensa que todo lo humano tiene su fundamento en lo humano, y que mediante el diálogo de los ciudadanos se pueden llegar a acuerdos los cuales convengan a todos.

Como hemos visto en Gorgias, esta visión de Protágoras sobre el hombre y su capacidad de llegar a acuerdos, claramente optimista, es criticada, en el sentido de destacar la precariedad de las leyes y las costumbres humanas, y al introducir un elemento que escapa al control del hombre, la *týche*, la fortuna o azar, pero que sin embargo tienen consecuencias en el vivir del hombre, que puede llevar a desbaratar todos los planes pensados. Por otro lado, el *lógos*, que cuenta con un gran poder, que en Protágoras era un elemento principal para el entendimiento y para llegar a acuerdos, se convierte en un arma peligrosa que puede llevar a embaucar a la gente en acciones que escapan a su

control, todo ello, al aparecer el engaño, *apate*, elemento al que Protágoras no había hecho mención en su concepción sobre el funcionamiento de la democracia.

Con Antifonte, la visión de Protágoras recibe el ataque final en su línea de justificación, que era su punto fuerte, la participación de los hombres en la construcción de las leyes, *nómoi*, es su punto débil, porque lleva a preocuparse cada uno porque salga una posición ventajosa en la ley de la *polis*. Antifonte incluye elementos que la concepción de Protágoras no contemplaba, pues aludía, Protágoras, a una situación de hecho, la democracia ateniense no podría haber llegado a donde llegó si todos los ciudadanos hubieran mirado por el interés y el provecho de cada uno; justamente esto es lo que dirá Antifonte, al ser una construcción humana la ley, es lo que le da su precariedad y su continuo cambio. Y esto es lo que nos lleva al problema sobre la concepción de una ley natural, punto al que hemos dedicado un gran parte del tema de Antifonte, para, acudiendo a los textos del sofista, tal como advertimos en la introducción, aclarar las dudas que sobre la interpretación de este sofista se tenían. Así llegamos a la interpretación, más cercana al texto de Antifonte, de que la *phýsis* no propone modelos de conducta ni de ella emana ninguna norma ni derecho, sino que el *nómos* de forma hostil impone sus leyes.

Así podemos concluir, después de estas recapitulaciones, haciendo un repaso a los diferentes tratamientos que cada sofista mantiene al respecto del problema, que dependiendo de si se refieren a *phýsis* o a *nómos* hay unas características, que a pesar de que en cada sofista el tratamiento es distinto en la contraposición de ambos términos, hay elementos y características comunes en los tres sofistas estudiados. Pasemos a explicar esto.

Si atendemos al concepto *nómos*, que los tres usan en sus diferentes significados de costumbre, ley y en algunos ley no escrita, siempre tiene referencias a la *téchne*, como algo propio del actuar del hombre. En Protágoras lo vimos cuando tratamos el regalo de Prometeo a los hombres, pues al incluir las *téchnai*, que la tradición mítica no introducía, relaciona ambas frente a la *phýsis*. En Gorgias en la defensa de Helena, es

justamente al no incluir una *techne* por lo que la huída de Helena es vista como no culpable, lo que viene a reforzar la visión de Protágoras, las técnicas requieren un esfuerzo por parte del hombre y un aprendizaje, cosa que no se requiere en las características naturales.

Otro elemento unido a *nómos* es la *didásche*, que como hemos visto antes, es la preparación o educación. En Protágoras, cuando alude a su concepción del castigo, nadie es castigado si no lleva, su acción, una preparación; En Gorgias, Helena es defendida aludiendo a que es justamente su no preparación lo que la salva.

Y el último elemento en relación con el *nómos* es su carácter relativo y su precariedad junto con su continuo cambio, es algo que no se puede evitar de la concepción del *nómos*, es algo propiamente humano, surge por convención, así lo vemos en Protágoras, se hace entre todos; en Gorgias, al aludir al carácter particular de algunas leyes y costumbres que no se comparten con otros pueblos, principalmente los denominados *barbaroi*, pero que choca, a su vez, con el intento de que sea de aplicación a todos; lo que podríamos denominar su carácter de relativo y, sin embargo, etnocéntrico. Así también lo encontramos en Antifonte, que destaca estas características con distinto fin, pues es para una crítica al funcionamiento de las leyes, sobre todo cuando se refiere a las distintas concepciones que sobre lo justo se pueden tener y, sin embargo, la ley, el derecho, pretende ser el único que dicta *nómos*.

En cuanto a los elementos relacionados con la *phýsis* hemos visto que son dos las palabras que aparecen: *týche* y *anánke*, traducidas normalmente como azar o fortuna y necesidad, respectivamente. En los tres sofistas las referencias a la *phýsis* van relacionadas con las otras dos palabras, en Protágoras, sobre todo en su concepción del castigo, a nadie se le castiga si es por azar o fortuna o necesidad por lo que tiene sus rasgos físicos, a este respecto es interesante que siempre es referencia a lo que denominaríamos, actualmente, condiciones fisiológicas: se habla de feo, o de bajo, etc. En Gorgias se alude a la necesidad como el elemento que hizo que huyera Helena de su casa y se fuera con Paris, sobre todo con relación a *eros* y se señala a la visión como algo debido a la *týche*, elemento que escapa al control del hombre, como también la ne-

cesidad, pero que sin embargo la sufre. Y en Antifonte, al igual que en Protágoras, la referencia a la fortuna o azar junto con la necesidad es para referirse a las capacidades humanas, como la vida y la muerte, junto con otras, como el comer o respirar.

Por último, tenemos que aludir a la frase *nómos phýseos*, como frase que no aparece en ninguno de los sofistas estudiados, a pesar de que algunos estudiosos aludan a ley de la naturaleza, sobre todo el caso señalado de Antifonte. Las referencias a una defensa del derecho natural frente a las leyes humanas no aparecen en ninguno de los sofistas, ni en Protágoras, donde las leyes son claramente un producto humano, ni en Gorgias, donde también son un producto humano aunque entra en juego el engaño y la capacidad de convencer a la gente, ni en Antifonte, siguiendo la interpretación que mantenemos.

Por tanto, podemos concluir que el problema, tal como es tratado en estos tres sofistas, tiene diferentes tomas de posición, con sus razonamientos, pero las características de la *phýsis* y el *nómos*, se repiten. Lo que varía, además del punto que tome cada autor, es el grado de atención sobre las características que acompañan a cada uno, pero en ninguno de los tres sofistas estudiados, la *phýsis* propone conductas, o emanan leyes de ella.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Política.* Traducción y notas: Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2000.

ALEGRE, Antonio. *La sofística y Sócrates.* Barcelona: Montesinos, 1986.

BARRIO GUTIÉRREZ, José. *Gorgias. Fragmentos y testimonios.* Buenos Aires: Aguilar, 1973.

Protágoras. Fragmentos y testimonios. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

BAYONA AZNAR, Bernardo. «El convencionalismo político de Protágoras». Polis, 11, 1999, 53-83.

BOWRA, C. M. *La Atenas de Pericles.* Madrid: Alianza, 1998.

BERNARBÉ, Alberto. *De Tales a Demócrito: Fragmentos presocráticos.* Madrid: Alianza, 1997.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento.* Madrid: Cincel, 1986.

«La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega». Daimon. Revista de Filosofía, 21, 2000, 21-38.

Aristóteles y el aristotelismo. Madrid: Akal, 1996.

«Léxico y filosofía en los presocráticos». Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 1971, VI, 7-23.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis. «Los sofistas». En: ACOSTA, E. Y LÓPEZ FÉREZ. *Historia de la literatura griega.* Madrid: Cátedra, 1988, 598-612.

CAPPELLETTI, A. J. *Protágoras: naturaleza y cultura.* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.

CONACHER, D. J. *Euripides and the sophists.* Londres: Duckworth, 1998.

DIELS Y KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 3 vol., Berlín, 1960.

EURÍPIDES. *Las troyanas.* Traducción y notas: José Luís Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

ESQUILO. *Orestea (Agamenón, Las coéforas y las Euménides).* Traducción y notas: Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 2000.

FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel. *El concepto del hombre en la antigua Grecia.* Madrid: Revista de Occidente, 1955.

FILÓSTRATO. *Vida de los sofistas.* Traducción y notas: María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 2002.

GAGARIN, Michael. *Antiphon the athenian.* Austin: Texas University, 2002.

GARCÍA CALVO, Agustín. *Razón común. Heráclito: lectura presocráticas II.* 2.ª ed. Corregida. Madrid: Lucina, 1999.

Lecturas presocráticas. 2.ª ed. Corregida. Madrid: Lucina, 1992.

GARCÍA GUAL, Carlos. «Los sofistas y Sócrates». En: CAMPS, Victoria (dir.). *Historia de la ética.* Barcelona: Grijalbo, 1987.

Prometeo: mito y tragedia. Madrid: Hiperión, 1995.

GUTHRIE, W.C.K. *Historia de la filosofía griega.* Vol. III. Madrid: Gredos, 1991.

The sophists. Cambridge: Universidad, 1971.

GOMPERZ, Teodoro. *Pensadores griegos.* Barcelona: Ariel, 2000.

HERÓDOTO. *Historia.* 5 vol. Traducción y notas: Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia.* México: F.C.E., 1974.

Alabanza de la ley. Madrid: F.C.E., 1953.

La teología de los primeros filósofos griegos. México: F.C.E., 1973.

JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Apología de Sócrates.* Traducción y notas: Agustín García Calvo. Madrid: Alianza, 1968.

KERFERD, G. B. *The sophists movement.* Cambridge: Universidad, 1981.

(ed.). *The sophists and their legacy.* Wiesbaden: Steiner, 1981.

«Protagoras´ doctrine of justice and virtue». Journal of Hellenic Studies, 73, 42-45.

«The doctrine of Thrsymachus in Plato´s Republic». Durham University Journal, XL, 1947-1948, 19-27.

«Gorgias on natur or that which is not». Phronesis, I, 1955, 3-25.

«The moral and political doctrines of Antiphon the sophist. A reconsideration». Proceding of the Cambridge Philological Society, 4, 1956-57, 26-32.

«Plato´s account of the relativism of Protagoras». Durham University Journal, XLII, 1949, 20-26.

«Thrasymachus and justice: a reply». Phronesis, IX, 1964, 12-16.

«The first Greek Sophists». Classical Review, LXIV, 1950, 8-10.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. Y SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Gredos, 1999.

LABRIOLA, Isabella. *Antifonte. La veritá.* Palermo: Sellerio, 1988.

LI CARRILLO, V. «Las definiciones del *Sofista*». Episteme, 1959-60, 83-188.

LUCRECIO. *De rerum natura.* Edición crítica, traducción y notas: Agustín García Calvo. Zamora: Lucina, 1997.

LLANOS, A. *Los viejos sofistas y el humanismo.* Buenos Aires, 1969.

LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio. *El concepto de poíesis en la filosofía griega: Heráclito-sofistas-Platón.* Madrid: CSIC, 1961.

MELERO BELLIDO, Antonio. *Sofistas. Testimonios y fragmentos.* Madrid: Gredos, 2002.

OVIDIO. *Arte de amar.* Traducción y notas: Vicente Cristóbal López. Madrid: Gredos, 2001.

PÉREZ RUIZ, F. «Protágoras reexaminado». Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, 33, 129, 1977, 61-75.

PLÁCIDO, D. «La condena de Protágoras en la historia de Atenas». Gerión, 6, 1988, 21-37.

«El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles». Hispania Antiqua, 3, 1973, 29-68.

PLATÓN. *Gorgias.* Traducción y notas: J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, 2000.

Protágoras. Traducción y notas: Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2000.

PIQUÉ, A. *Sofistas. Testimonios y fragmentos.* Barcelona: Bruguera, 1985.

REALE. *Storia della filosofia antica.* Vol. I. Milan: Vita e pensiero, 1975.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Ilustración y política en la Grecia clásica.* Madrid: Revista de Occidente, 1966.

ROMILLY, Jaqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles.* Barcelona: Seix Barral, 1997.

RUIZ DE ELVIRA. *Mitología clásica.* Madrid: Gredos, 1984.

RUS RUFINO, Salvador y MEABE, Joaquín E. *Justicia, derecho y fuerza.* Madrid: Tecnos, 2001.

y SÁNCHEZ MANZANO, M.ª Asunción. *Introducción al movimiento sofístico.* León: Universidad, 1991.

El problema de la fundamentación del Derecho: la aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley. Valladolid: Universidad, 1987.

SAMARANCH, Francisco. «Protágoras y el enunciado del "hombre medida"». Endoxa, 5, 1995, 145-169.

«La antinomia physis-nomos en la "Política" de Aristóteles». Endoxa, 6, 1995, 281-298.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and logos.* Columbia: Universidad, 1991.

SOLANA DUESO, José. *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera.* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.

«Los sofistas». En: Carlos García Gual (ed.). *Historia de la Filosofía Antigua.* Madrid: Trotta y CSIC, 1997, 89-112.

Protágoras de Abdera. Dissoi logoi. Textos relativistas. Madrid: Akal, 1996.

Los sofistas. Testimonios y fragmentos. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

STRAUSS, Leo. *Socrates and Aristophanes.* Nueva York, 1966.

¿Qué es filosofía política?. Madrid, 1970.

UNTERSTEINER, Mario. *I sofisti.* 2 vol. Milan: Lampugnani Nigri editore, 1967.

Sofisti. Testimonianze e frammenti. 4 vol. Firenze: La nuova Italia, 1961-1967.

ZELLER, E. *Fundamentos de la filosofía griega.* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968.